

ALF ROSS

—  
KRITIK  
DER SOGENANNTEN  
"PRÄTENSIVEN" ERKENNTNIS

PI

2760

R823

UPA064010851697



## **KRITIK DER SOGENANTEN PRAKTISCHEN ERKENNTNIS**

SPECIALBOGTRYKKERIET, KØBEN.



# KRITIK DER SOGENANNTEN PRAKTISCHEN ERKENNTNIS

ZUGLEICH  
PROLEGOMENA ZU EINER KRITIK DER  
RECHTSWISSENSCHAFT

VON  
ALF ROSS  
KOPENHAGEN



---

LEVIN & MUNKSGAARD  
KOPENHAGEN

1933

FELIX MEINER  
LEIPZIG

1933

*Aus dem  
dänischen Manuskript übersetzt von  
Hans Winkler und Gunnar Leistikow.*

---

*Übersetzt und gedruckt auf Kosten des  
Carlsbergfonds und des Rask-  
Ørsted-Fonds.*



*Printed in Denmark*  
SPECIALBOGTRYKKERIEET, KØBEN.

**AXEL HÄGERSTRÖM**  
**IN DANKBARKEIT**



## INHALTSVERZEICHNIS.

<i>Vorwort</i> .. .. .	11
<b>Kap. I. EINLEITUNG.</b>	
1. Begründung der Bedeutung dieser philosophischen Abhandlung für eine Kritik der Rechtswissenschaft	15
2. Bestimmung des Gegenstandes dieser Untersuchung	17
<b>Kap. II. ÜBER DIE GRUNDLAGE FÜR EINE CHARAK- TERISTIK DER HAUPTTYPEN DER PRAKTI- SCHEN ERKENNTNIS . . . . .</b>	22
1. Die traditionellen Unterscheidungen werden als für den Zweck dieser Untersuchung ungeeignet ver- worfen . . . . .	22
2. Über die Grundlage für eine Charakteristik der Haupttypen der praktischen Erkenntnis . . . . .	26
<b>Kap. III. ALLGEMEINE ANALYSE DER IDEE DES GUTEN UND DER DARAUF AUFGEBAUTEN ETHIK.</b>	29
1. Einleitung . . . . .	29
2. Kritik der objektiven Theorien . . . . .	33
3. Kritik der subjektiven Theorien . . . . .	53
4. Behaviouristisches Intermezzo . . . . .	54
5. Vorläufige, negative Konklusion . . . . .	67
6. Fortsetzung der Kritik der subjektiven Theorien . .	71
7. Analyse vom Begriff des Wertes oder des Guten . .	74
8. Abschluss der psychologischen Analyse des Wert- bewusstseins . . . . .	83
9. Analyse der spekulativen Idee des an sich Guten als Grundlage für die Ethik . . . . .	90
10. Schematischer Aufriss der allgemeinen Struktur der Wertethik (der Ethik des Guten) . . . . .	91
a) Der Begriff der Moral oder der Gegenstand der praktischen Erkenntnis . . . . .	91
b) Die metaphysische Grundlage der Moral oder die Möglichkeit der Moral . . . . .	95

c) Die Wahrheit der Moral oder die Möglichkeit der praktischen Erkenntnis . . . . .	96
d) Die Bestimmung des Guten oder der Inhalt der praktischen Erkenntnis . . . . .	97
II. Rückblick . . . . .	98

EXKURS ÜBER DEN BEGRIFF DES PSYCHISCHEN UND DEN ERKENNTNISTHEORETISCHEN SUBJEKTIVISMUS . . . . .	100
--	-----

Kap. IV. DIE IDEE DES AN SICH GUTEN IN DEM ENGLISCHEN UTILITARISMUS. . . . .	116
1. Bentham und der Gegensatz zum Intuitionismus . . . . .	116
2. John Stuart Mill . . . . .	126
3. Sidgwick . . . . .	127
4. Moore . . . . .	130
5. Übersicht über die Entwicklung vom Begriff des Guten von Bentham zu Moore . . . . .	130

Kap. V. GENAUERES ÜBER DEN AUFBAU UND DIE ENTWICKLUNG DES UTILITARISMUS. . . . .	132
1. Produktion (Quantitative Maximierung) im Verhältnis zu Verteilung, Anzahl und Durchschnitt . . . . .	132
a) Die Verteilung . . . . .	133
b) und c) Die Anzahl und der Durchschnitt . . . . .	141
2. Der Utilitarismus und die hedonistische Psychologie . . . . .	143
a) Die älteren Utilitaristen . . . . .	143
b) Die Rolle des Hedonismus im Utilitarismus als ethisches System . . . . .	152
3. Die quantitative Betrachtung . . . . .	153
a) Die Voraussetzungen der quantitativen Betrachtungsweise . . . . .	153
b) Die quantitative Betrachtungsweise selber . . . . .	158
4. Zusammenfassende Bemerkung zur Kritik des Utilitarismus . . . . .	162
5. Die Hilfskonstruktionen des Utilitarismus. . . . .	
I. Die Harmoniekonstruktion (Der Solidarismus) . . . . .	163
6. Die Hilfskonstruktionen des Utilitarismus. . . . .	
II. Der evolutionistische Apriorismus (Spencer) . . . . .	168
7. Die Hilfskonstruktionen des Utilitarismus. . . . .	
III. Die Gesellschaftsfiktion (Ihering) . . . . .	174
8. Ausblick auf die Entwicklung des englischen Utilitarismus seit Bentham . . . . .	183
a) Der Utilitarismus: Geschichte und Erfahrung . . . . .	183
b) Utilitarismus und hedonistische Psychologie . . . . .	188
c) Utilitarismus und Naturrecht . . . . .	189



d) Hauptströmungen in der neueren englischen Moralphilosophie . . . . .	192
A. Der englische Neo-Idealismus . . . . .	193
B. Der idealistische Utilitarismus . . . . .	193
C. Der Neu-Benthamismus . . . . .	194

Kap. VI. POTENZETHIK, NATURRECHT UND SOZIOLOGISCHE ETHIK.	196
1. Einleitung . . . . .	196
2. Sokrates . . . . .	198
3. Aristoteles . . . . .	202
4. Thomas von Aquino . . . . .	218
5. Entstehung und Entwicklung des Naturrechts . . . . .	231
6. Die französische Soziologie als metaphysische Moraltheorie, die auf der Annahme einer aus der Realität selber entspringenden Handlungsnorm beruht . . . . .	245
a) Comte . . . . .	245
b) Durkheim . . . . .	258
c) Die jüngeren Soziologen . . . . .	273

Kap. VII. ALLGEMEINE ANALYSE DER PFLICHTIDEE UND DER DARAUF AUFGEBAUTEN ETHIK.	275
1. Vorläufige Analyse des Pflichterlebnisses . . . . .	275
2. Tiefergehende Analyse des Pflichterlebnisses in Analogie zum Wertungserlebnis . . . . .	282
3. Analyse der Pflichtvorstellung . . . . .	285
4. Schematischer Aufriss der allgemeinen Struktur der Pflichtethik . . . . .	291
a) Der Begriff der Moral oder der Gegenstand der praktischen Erkenntnis . . . . .	291
b) Die metaphysische Grundlage der Moral oder die Möglichkeit der Moral . . . . .	295
c) Die Wahrheit der Moral oder die Möglichkeit der praktischen Erkenntnis . . . . .	296
d) Die Bestimmung der Pflicht oder der Inhalt der praktischen Erkenntnis . . . . .	297

Kap. VIII. DEMONSTRATION DER ANWENDUNG DER PFLICHTIDEE IN DER MORAL- UND RECHTS-PHILOSOPHIE. — I. KANTS MORAL-PHILOSOPHIE.	299
1. Einleitende Bemerkungen . . . . .	299
2. Kants Ethik als begriffsrealistische Entwicklung der Pflichtidee . . . . .	300
3. Abschliessende Bemerkungen . . . . .	319

Kap. IX.	FORTSETZUNG. — II. DIE NORMATIVE PHILOSOPHIE IN KOLLISION MIT DEM NATURRECHT.	323
	1. Das Naturrecht in der Rechtslehre Kants .. ..	324
	2. Die kantische Schule .. ..	328
	3. Fichtes Reaktion gegen Kants Rechtslehre .. ..	329
	4. Fries Reaktion gegen Kants Rechtslehre .. ..	333
Kap. X.	FORTSETZUNG. — III. DER REINE WILLE IN DER MARBURGER SCHULE .. ..	337
	1. Hermann Cohen . . . . .	338
	2. Paul Natorp .. .. .	344
Kap. XI.	FORTSETZUNG. — IV. DER PSYCHOLOGISTISCHE MATERIALISMUS IM FRIESIANISMUS ..	347
	1. Allgemeine Charakteristik .. .. .	347
	2. Leonard Nelson .. .. .	353
	a) Exposition des Kriteriums der Pflicht .. ..	353
	b) Deduktion des Kriteriums der Pflicht .. ..	375
	c) Die Rechtslehre .. .. .	380
	3. Die holländische Schule (Heymanns und Kranenburg) .. .. .	383
	4. Die dänische Rechtsstaatslehre (Severin Christensen und Starcke) .. .. .	385
	a) Einleitung .. .. .	385
	b) Severin Christensen .. .. .	387
	c) C. N. Starcke .. .. .	391
Kap. XII.	FORTSETZUNG. — V. DER HISTORISCHE KONSERVATISMUS ALS AUSLÄUFER DES KANTIANISMUS.	395
	1. Einleitung .. .. .	395
	2. Fichte .. .. .	398
	3. Schelling .. .. .	405
	4. Hegel .. .. .	409
	5. Der Konservatismus als Juristenschule .. .. . (Anhang: Marx).	416
	6. Die südwestdeutsche Kulturphilosophie .. ..	418
	a) Windelband .. .. .	418
	b) Binder .. .. .	421
Kap. XIII.	ABSCHLIESSENDE BETRACHTUNGEN.	429
	1. Die praktischen »Vorstellungen« als vorstellungsmässig rationalisierte Ausdrücke eines Erlebnisses ..	429
	2. Der Umfang der Untersuchung .. .. .	431
	3. Die Wissenschaft von den moralischen Phänomenen. (Ethologie).	434

## VORWORT.

Nachdem ich mich eine Reihe von Jahren mit Rechtsphilosophie beschäftigt habe, bin ich zu dem Resultat gekommen, dass der schwerwiegendste Einwand, der gegen einen ziemlich grossen Teil der vorliegenden Literatur gerichtet werden kann, darin besteht, dass die Rechtsphilosophie weder Philosophie noch Rechtslehre ist. Einem Philosophen vom Fach muss die Art und Weise, in der Rechtsphilosophen häufig einen Philosophen oder eine (in der Regel bereits lange überholte) philosophische Richtung annekieren, um dann mit einer Intensität, die im umgekehrten Verhältnis zum philosophischen Horizonte des Rechtsphilosophen steht, die empfangene, oft ausserordentlich entwertete, philosophische Valuta auszumünzen, höchst unwissenschaftlich und wenig original vorkommen. Für den Juristen vom Fach müssen die oft ziemlich abstrakten, juristischen Kenntnisse des Rechtsphilosophen, und die spinnwebdünne Verbindung mit den Problemen und Begriffen der Rechtswissenschaft den unangenehmen Verdacht aufkommen lassen, dass Rechtsphilosophie, juristisch gesehen, eine Mischung von Dilettantismus und unsinnigem Tiefsinn sei. Der Zunftgeist, der nach der Zeit des Polyhistorismus die Wissenschaften beherrscht, ist nicht, wie man manchmal glaubt, aus Eitelkeit entstanden. Er wurzelt zuletzt in der ehrlichen handwerksmässigen Achtung vor Tradition, Stil und technischer Tüchtigkeit, vor dem Können. Vielleicht kann sich das Genie einmal in hundert Fällen darüber hinwegsetzen; in den übrigen 99 Fällen aber wird das Resultat das Langweiligste von allem sein: ein schaler Dilettantismus, der keinen Schuss Pulver wert ist.

Ich glaube deshalb, dass man, um auf rechtsphilosophischem Gebiete etwas Wertvolles zu leisten, entweder Philosoph oder Jurist sein muss, oder natürlich am liebsten: beides; — doch auf keinen Fall »Rechtsphilosoph«, also keins von beiden. Damit wollte ich nur andeuten, was seit Jahren der Leitgedanke meiner Ausbildung und das Ziel meiner Arbeit gewesen ist.

Dieses Buch ist eine philosophische Abhandlung, indessen als Einleitung zu einer Serie rechtsphilosophischer Studien gedacht. Ich verweise auf das erste Kapitel Nr. 1 der Abhandlung selber, wo man den Grund dafür finden wird, dass ich es für angebracht hielt, diese Serie mit einer Analyse der Begriffe der sogenannten praktischen Erkenntnis einzuleiten. Ein zweiter und dritter Band soll dann zeigen, ob diese Arbeitsidee wirklich fruchtbar gewesen ist. In diesen Bänden wird nämlich eine Analyse der Grundbegriffe der Rechtswissenschaft auf Grund der in vorliegender Abhandlung gewonnenen Aufschlüsse über die Natur der sogenannten praktischen Erkenntnis gegeben. Im zweiten Bande wird die Rechtswissenschaft insofern sie als (theoretische) Kenntnis einer gegebenen Rechtsordnung erscheint, behandelt; im dritten, insofern sie als praktische Kritik erscheint. In einem vierten Bande hoffe ich endlich, die Kritik durch einen positiven Beitrag zur Bestimmung der Aufgabe und Methode der Rechtswissenschaft ausbauen zu können.

Dieses Buch ist antimetaphysisch. Das möchte ich deutlich ausgesprochen haben: mein Buch ist in einer Zeit, in der man die Forderung einer neuen Metaphysik als Schlagwort geprägt hat, ganz unmodern. Was das angeht, so muss ich mich mit dem Glauben an eine Entwicklung der Philosophie trösten, die jenseits aller Modeströmungen liegt, und es sonst der Zeit überlassen, darüber zu urteilen, »wer Recht gehabt hat«. Übrigens glaube ich nicht, dass es wirklich so ganz unmodern ist, antimetaphysisch zu sein, wie es ein Blick auf die philosophische Literatur vermuten lassen könnte. Man darf ja nicht vergessen, das für viele, ja vielleicht für die meisten Philosophen Metaphysik ihr eigentliches Handwerk ist, dessen Produkte sie sich je nach den Anforderungen der Zeit als eine Art verfeinerte Religion für die gebildeten Schichten zu liefern verpflichtet fühlen. Ein Zeitbild, das allein von den Philosophen aus gegeben wird, muss deshalb notwendig einseitig werden. Mögen die »Lebensphilosophen« ihren Beruf erfüllen, die »Zeit« können sie nicht annekieren.

Dieses Buch ist antintelktualistisch, und in dieser Richtung kann ich mich einer gewissen Übereinstimmung mit dem Zeitgeist freuen. Es will mit der ganzen intellektualistischen Fälschung der Handlungswirklichkeit abrechnen, die die sogenannte praktische Erkenntnis bedeutet. Es verlangt, dass man dem Kaiser gebe, was des Kaisers ist: Handeln ist nun einmal Handeln und nicht Erkenntnis.

Dieses Buch ist AXEL HÄGERSTRÖM zugeeignet, um dankbar anzuerkennen wieviel ich diesem Forscher schulde. Es ist über allem Zweifel

erhaben, dass ich ihm Dank schulde, jedoch ist es nicht immer so leicht zu sagen, wo die Grenze zwischen Mein und Dein verläuft, der wir in praktischen Dingen so viel Wert beimessen, die hier aber von keiner grösseren Bedeutung ist. Man wird vielleicht erstaunt sein, dass Hägerström in dieser Arbeit so selten zitiert oder als Autorität angeführt ist. Das liegt teilweise an der unsystematischen und schwer zugänglichen Form, in der Hägerströms Arbeit vorliegt; hauptsächlich aber an der Tatsache, dass das, was ich Hägerström verdanke, nicht bestimmte Lehrsätze sind, sondern wissenschaftliche Methode und eine Menge von Impulsen, die sich einerseits schwierig genau bestimmen lassen, andererseits meistens nicht öffentlich durch gedruckte Publikationen empfangen wurden. Wenn ich unter diesen Umständen ihn als Autorität anführen würde, so würde das bedeuten, dass ich eine Stütze für Theorien proklamierte, für die ich ihn unter keinen Umständen verantwortlich zu machen wage.

Diese Arbeit ist das Resultat von Studien, die durch einige Jahre hindurch mit Hilfe des »I Tilknytning til Carlsbergfondets Universitetslegat af 25. September 1926 oprettede Universitetsstipendium« ausgeführt wurden. Die Kosten der Übersetzung und Drucklegung wurden vom »Carlsbergfond« und dem »Rask-Ørsted Fond« gemeinsam getragen. Es ist mir eine grosse Freude und Genugtuung, diesen dänischen wissenschaftlichen Institutionen meinen Dank für Förderung und Unterstützung meiner Arbeit ausdrücken zu können.

Die Übersetzung einer solchen Arbeit ist eine Aufgabe, die vom Übersetzer nicht allein sprachliches Können, sondern auch sachliches Verständnis und geduldige Gewissenhaftigkeit verlangt. Es ist mir eine Freude, meinen beiden Übersetzern, Dr. phil. Hans Winkler (der die ersten acht Kapitel übersetzt hat) und Dr. phil. Gunnar Leistikow (der die letzten fünf übernahm), für die Tüchtigkeit, Gewissenhaftigkeit und das Interesse, womit sie ihre schwierige Arbeit durchgeführt haben, herzlichen Dank zu sagen.

Kopenhagen, Mai 1933.

Alf Ross.

#### *Art des Zitierens.*

Um in den Anmerkungen weniger ausführliches Zitieren zu ermöglichen, ist S. 453 ein ausführliches Verzeichnis der zitierten Literatur aufgestellt, auf das, soweit nötig, verwiesen wird.





. . . . . Eines Tages kamen zwei Betrüger, die sich als Weber ausgaben und erzählten, dass sie verstünden, das wunderbarste Tuch zu weben, das man sich vorstellen könnte. Nicht nur wären Farben und Muster etwas ganz aussergewöhnlich Schönes, sondern die Kleider, die aus diesem Stoff genäht würden, hätten die wunderbare Eigenschaft, dass sie für jeden Menschen unsichtbar würden, der nicht zu seinem Amte taugte, oder aber unerlaubt dumm wäre.

Aus H. C. Andersens Märchen  
„Des Kaisers neue Kleider“.

## Kap. I.

### EINLEITUNG.

#### *1. Begründung der Bedeutung dieser philosophischen Abhandlung für eine Kritik der Rechtswissenschaft.*

Der letzte Sinn dieser Untersuchungen, die mit der vorliegenden Abhandlung beginnen, liegt darin, dass sie zu einer Klärung der rechtswissenschaftlichen Begriffsbildung und einem besseren Verständnis der Aufgabe und Methode der Rechtswissenschaft beitragen möchten durch eine Kritik der verschiedenen grundlegenden rechtswissenschaftlichen Begriffe, Problemstellungen und Lehrsätze.

Es kann wie eine Doktorandenmässige Gründlichkeit erscheinen, wenn die Untersuchung einiger alltäglicher juristischer Begriffe (wie z. B. der Begriffe Recht, Pflicht, Rechtsquelle und Widerrechtlichkeit) durch eine umfassende philosophische Studie über die sogenannte praktische Erkenntnis eingeleitet wird. Wenn ich gemeint habe, diesen Weg trotz allem beschreiten zu müssen, so ist das der Überzeugung zuzuschreiben, dass unsere juristischen Grundbegriffe infolge ihrer historischen Entstehung und Entwicklung so fest mit der metaphysischen Vorstellungswelt der sogenannten praktischen Erkenntnis — der Ethik und besonders des Naturrechts — verwachsen sind, dass sich ihr eigentlicher Bedeutungsinhalt heute nicht verstehen lässt, ohne erst diese Vorstellungswelt aufzuzeigen und klarzulegen. Ich kann hier in der Einleitung

weder die Richtigkeit dieser Annahme beweisen, noch ihre Fruchtbarkeit als wissenschaftliche Arbeitshypothese begründen. Das muss sich aus der folgenden Darstellung (besonders im 2. und 3. Band) selbst ergeben. Doch kann hier so viel gesagt werden, dass diese Annahme, falls sie richtig sein sollte — falls es sich wirklich so verhält, dass die Rechtswissenschaft ein Begriffssystem ererbt hat, dessen eigentlicher, nicht mehr unmittelbar durchsichtiger Begriffsinhalt einer metaphysischen, der Wirklichkeit inadäquaten Gedankenwelt entsprungen ist — imstande ist, zu erklären, dass die Anwendung eines solchen Begriffssystems in einer Wissenschaft, die in Übereinstimmung mit modernen Gesichtspunkten auf dem Boden der Wirklichkeit zu bauen wünscht, Unklarheiten und Disharmonien hervorbringen muss.

Ob nun die juristischen Grundbegriffe wirklich einmal einer wirklichkeitsfremden, mystischen, praktisch-metaphysischen Ideenwelt entsprungen sind oder nicht — wird der Jurist antworten — heute ist jedenfalls alles das für unsere ganze Problematik belanglos; denn heutzutage glaubt doch kein Mensch mehr an solche Metaphysik, und mit unseren juristischen Grundbegriffen wollen wir ja nur ganz einfach die wahrnehmbaren Tatsachen des Rechtes erfassen und zum Ausdruck bringen.

Doch ist dieser Einwand nicht stichhaltig: ich behaupte nicht, dass die mystisch-irrealen Vorstellungen vom Recht wirklich von modernen Menschen gehegt werden, sondern nur, dass solche Vorstellungen in den dunklen, d. h. gewöhnlich nicht ins klare Bewusstsein gebrachten, Voraussetzungen des Rechtsbegriffs impliziert liegen. Es bleibt die Frage, wie solche Voraussetzungen möglich und erkennbar sind. Erkennbar sind sie zunächst durch die Funktion des Begriffes, d. h. durch den Inbegriff der Auffassungen, in denen der Begriff vorkommt. Denn für die Begriffe gilt dasselbe wie für die Menschen: das, was sie tatsächlich sind, und das, wofür sie tatsächlich gelten, ergibt sich nicht so sehr aus ihren eigenen Erklärungen darüber, als aus der Art und Weise, in der sie wirklich handeln und fungieren.<sup>1)</sup> Die Erkenntnis ih-

---

<sup>1)</sup> Wir können uns z. B. denken, dass eine bestimmte abergläubische Auffassung vom Wesen des Rechtes Veranlassung zu einer solchen Bestimmung der Begriffe Recht und Pflicht gegeben hat, dass sie als korrelat auftreten. Es ist dann wohl möglich, dass diese abergläubischen Vorstellungen später fortfallen, die Begriffe Recht und Pflicht aber weiterhin als korrelat (zu einander) bestimmt werden, trotzdem eine solche Bestimmung infolge einer realen Auffassung vom Wesen der Rechtsverhältnisse unberechtigt sein würde. In solchen Fällen kann

res wahren Wesens ergibt sich nicht unmittelbar, sondern aus einem Schluss — der oft zu überraschenden Ergebnissen führen kann.

Wie diese Voraussetzungen möglich sind, woher sie stammen, und durch welche Kraft sie weiterleben können — diese Fragen vermag ich vorläufig nicht zu beantworten. Ihre Beantwortung ist ja eben die Aufgabe der folgenden Untersuchungen. (Vergl. bes. II. Bd. »Über Wirklichkeit und Gültigkeit in der Rechtslehre«, Kap. I).

## 2. *Bestimmung des Gegenstandes dieser Untersuchung.*

Die Vorstellungen, die in dieser Abhandlung analysiert werden sollen, haben das gemein, dass es alles Vorstellungen sind, die irgendwie die allgemeinere Vorstellung einer praktischen Erkenntnis näher spezifizieren oder aufbauen. Die Bestimmung des Gegenstandes der Untersuchung kann also nur durch eine vorläufige und allgemeinere Analyse des Begriffes »praktische Erkenntnis« geschehen, so wie dieser Begriff zur Charakteristik gewisser Wissenschaften, vor allem der Ethik und Rechtsphilosophie, im Gegensatz zu andern, den theoretischen Wissenschaften, verwendet wird.

Das Wort »praktisch« scheint andeuten zu wollen, dass man das Verhältnis der Erkenntnis zur menschlichen Praxis, d. h. dem Handeln oder der Willensbestimmung, im Auge hat. Aber welches Verhältnis?

Eine Erkenntnis lässt sich vor allem dann praktisch nennen, wenn das gewonnene Wissen unter bestimmten Verhältnissen für die menschliche Handlungsweise mitbestimmend werden kann, ein Bestimmungsgrund für den Willen, indem es uns anweist, wie das Ziel, das wir uns gesetzt haben, zu erreichen ist. Jeden Tag werden wir Schritt für Schritt durch unsere wissenschaftlichen Kenntnisse in unserm Leben geleitet. In der Technik, der Heilkunde, in Industrie und Handel, in der Landwirtschaft und in der Erziehung, kurz: auf allen Gebieten der menschlichen Aktivität nützen wir unsere wissenschaftlichen Kenntnisse aus. Es gibt kaum ein Wissen, das unter bestimmten Verhältnissen in diesem Sinn nicht praktisch werden könnte. Aber grade darum ist es klar, dass dies nicht

---

man mit voller Berechtigung behaupten, dass die abergläubischen Vorstellungen die Begriffsbildung in den Voraussetzungen bestimmen, trotzdem es niemand mehr unmittelbar einräumen würde. Die Struktur des Begriffs kann sozusagen wie eine starre Form durch die Zeiten stehen bleiben, selbst nachdem der Inhalt, der diese Form einmal mit Leben füllte, ausgestorben ist.

der Sinn sein kann, in dem man von praktischer Erkenntnis im Gegensatz zur theoretischen spricht.<sup>2)</sup>

Es scheinen für das Verhältnis zur menschlichen Praxis, wodurch ja die Erkenntnis eben praktisch wird, nur zwei Möglichkeiten vorhanden zu sein.

Entweder ist das Wissen seinem Inhalt nach Wissen von dem, was der (bedingte oder unbedingte) Bestimmungsgrund oder Zweck des Willens ist. Dieser Grund oder Zweck muss also selbst ausserhalb des Wissens liegen; die Erkenntnis wird dann praktisch genannt, weil sie Wissen von etwas Praktischem ist.

Oder das Wissen selber, d. h. seiner tatsächlichen Gegebenheit nach, ist Bestimmungsgrund des Willens. Seinem Inhalt nach muss dann das Wissen, Wissen von etwas anderem sein; und die Erkenntnis wird nicht deshalb praktisch genannt, weil sie als idealer Sinn auf etwas Praktisches geht, sondern, weil sie als reale Gegebenheit praktisch ist und wirkt. Weil aber das Wissen um etwas an sich noch kein Wille zu etwas ist, kann das Wissen nicht der letzte oder unbedingte Grund des Willens sein, sondern muss notwendig durch einen ausserhalb des Wissens selbst gegebenen Zweck vermittelt sein.

In dieser letzteren Bedeutung haben wir oben das technische Wissen als »praktisch« erwähnt. Das Wissen z. B., dass das Wasser bei 100° C kocht, hat seinem Inhalt nach an und für sich keine Relation zum menschlichen Willen. Es ist das Wissen von etwas Theoretischem; aber der Besitz dieses (theoretischen) Wissens kann — vermittelt durch ein ausserhalb des Wissens selber liegenden Zweck (nämlich, dass Wasser zum Kochen zu bringen), — Bestimmungsgrund für den Willen sein.<sup>3)</sup>

In welcher dieser beiden Bedeutungen heisst nun die moralische Erkenntnis praktisch im Gegensatz zur theoretischen? Nicht in der letzteren;

<sup>2)</sup> Manchmal hat man jedoch geglaubt, den Charakter der Ethik als eine Technologie in dieser Bedeutung bestimmen zu können. Vergl. hierzu III. 7 a und b.

<sup>3)</sup> In diesem Zusammenhang sei erwähnt, dass das Wissen, das in den sogenannten »praktischen« oder »technischen« Disziplinen, in »angewandter Wissenschaft« oder »Kunsttheorie« vorliegt, in seinem Inhalt sich nicht von demjenigen, das in den »reinen« Wissenschaften vorliegt unterscheidet, sondern dass derselbe Inhalt hier nur auf besondere Weise in Übereinstimmung mit den praktischen Interessen ausgewählt, formuliert und konkretisiert ist.

denn, wie gesagt, kann in diesem Sinne jedes theoretische Wissen praktisch sein oder werden. Ausserdem wird sich die Ethik nicht damit begnügen, Mittel zu anderweitig gegebenen Zwecken zu bestimmen. Doch auch nicht in der ersteren Bedeutung, denn die Ethik will nicht nur Wissen von dem sein, was unseren Willen tatsächlich bestimmt. Eine solche Erkenntnis würde also immer noch nur theoretisch aufgefasst werden: als Psychologie, Physiologie usw.

Was ist also gemeint, wenn die moralische Erkenntnis den theoretischen Wissenschaften als praktisch gegenübergestellt wird? Einerseits soll die Ethik mehr sein als eine Technologie; sie soll sich *direkt* auf den letzten Zweck oder unbedingten Bestimmungsgrund des Willens beziehen. Andererseits soll sie auch mehr sein als ein Wissen von diesem Zwecke oder Grunde; denn die Ethik will nicht nur beschreiben und erzählen, was tatsächlich vorsichgeht, sondern selber unmittelbar einen Zweck setzen, ein Grund sein. Ganz gleich, unter welchem Namen die praktische Erkenntnis auftritt; ob es sich nun darum handelt, einen Wert, einen Pflichtimperativ, das Gute, eine Norm, das Richtige zu erkennen: in allen Fällen ist der Gedanke der, dass eine unmittelbare Forderung oder Aufforderung an den Willen (ein unmittelbarer Bestimmungsgrund für den Willen) in dieser Erkenntnis liegt, sich in Übereinstimmung mit dem, durch sie angegebenen Ziel oder Bestimmungsprinzip einzustellen.

Das heisst: die praktische Erkenntnis ist eine Erkenntnis, die dadurch, dass sie Wissen von dem letzten Zweck, dem unbedingten Grunde des Willens ist, zugleich diesen Zweck für den Willen setzt oder diesen Grund selber darstellt.

Allein, diese Bestimmung ist in sich widerspruchsvoll; denn jedes Wissen ist Wissen von etwas, was also von dem Wissen selber verschieden ist und von demselben unabhängig gegeben ist. Soll nun aber das Wissen selber den Zweck setzen (den Grund darstellen), so kann dieser Zweck (Grund) also nicht vor und unabhängig von dem Wissen gegeben sein; und dieses wiederum also nicht Wissen von diesem Zweck (Grund) sein. Und umgekehrt: soll das Wissen, Wissen von dem Zweck sein, so kann es diesen nicht selber setzen. Das eine schliesst das andere aus.

Das Ergebnis dieser Analyse ist: der sogenannte Begriff einer praktischen Erkenntnis ist kein echter Begriff, sondern eine Zusammenstellung dialektischer Denkmomente aus zwei verschiedenen Bestim-

mungen der Relation, in der das Denken zur Praxis stehen kann hergeholt. Die praktische Erkenntnis soll zugleich Wissen um die letzte Zwecksetzung des Willens und diese Zwecksetzung selber enthalten. Weil aber der Zweck schliesslich immer in dem Willen selbst gesetzt sein muss, so bedeutet die sogenannte praktische Erkenntnis eine Erkenntnis, die zugleich ein Wille ist. Es ist hier nicht der Ort, klarzulegen, was der Wille ist; jedenfalls: eine Erkenntnis ist er nicht.

Es ist eine Konsequenz dieses Ergebnisses, dass wir von Anfang an erwarten müssen, dass die Urteile der sogenannten praktischen Erkenntnis in Wahrheit keine echten Urteile sind; d. h. Aussagen, die ein Wissen ausdrücken; sondern urteilsmäßig camouflierte Ausdrücke emotionaler Erlebnisse. Im folgenden wird dies genauer bestätigt werden.

Die Dialektik im Begriff einer praktischen Erkenntnis kann auch auf andere Weise zur Erscheinung kommen.

Die praktische Erkenntnis will das letzte Ziel oder den absoluten Bestimmungsgrund des Willens bestimmen, während gleichzeitig eingeräumt wird, dass dieses Ziel (dieser Grund) doch nicht dasjenige ist, das psychologisch-wirklich den Willen bestimmt — denn die praktische Erkenntnis ist keine blossе psychologische Wirklichkeitsschilderung. Erst dadurch, dass man sie in Gegensatz zu dem wirklichen Verlauf stellt, erhält die praktische Erkenntnis ihren eigentümlichen (fordernden oder auffordernden) Charakter. Auf der andern Seite besteht man darauf, dass die praktische Erkenntnis trotzdem Erkenntnis ist, also Wissen davon, das etwas ist, etwas sich auf eine bestimmte Weise verhält. Man wird deshalb zu der Annahme gezwungen, dass etwas Ziel oder Prinzip des Willens ist, obgleich es in der psychologischen Erfahrungswirklichkeit tatsächlich nicht der Fall ist. D. h. man wird gezwungen, um diesen Widerspruch zu verdecken, anzunehmen, dass der Wille eigentlich nicht das ist, was er zu sein scheint, oder, dass der psychologische Wille nur die empirische Offenbarung einer metaphysischen Substanz ist, die die »eigentliche« Realität und der absolute Grund des Willens ist. Metaphysisch betrachtet ist der Wille auf das durch die praktische Erkenntnis bestimmte Ziel gerichtet. Empirisch gilt dies dagegen tatsächlich nicht. Und doch — da es nur einen Willen gibt, indem der empirische Aspekt des Willens nur eine Offenbarung der eigentlichen Realität ist — so gilt dies trotzdem auch für den empirischen Willen. Um den Widerspruch zu verdecken, sagt man, dass es »praktisch« (im Gegensatz zu theoretisch) gilt, »gültig ist« oder ähnlich. Dies bedeutet, dass praktische Erkenntnis notwendig metaphysisch ist, und dass diese



Metaphysik, wie alle andere metaphysische Verdoppelung, nur der Ausdruck eines Widerspruches ist, nämlich einer Identität des Verschiedenen. (Das Metaphysische wird von dem Empirischen unterschieden, wird aber doch als identisch mit diesem gedacht).

Das Resultat dieser Ausführungen ist also, dass die Vorstellung von einer praktischen Erkenntnis eine dialektische Vorstellung ist, deren widersprechende Bestandteile wir hier in groben Zügen herausgestellt haben. Und zwar nur in groben Zügen, denn die genauere Darstellung, wie man auf verschiedene Weise versucht hat den Gedankengang durchzuarbeiten, ist ja gerade die Aufgabe der Abhandlung. Im folgenden werden wir Gelegenheit bekommen, ein grosses Material zur Bestätigung der angestellten Analyse herbeizuschaffen, die vielen vielleicht im ersten Augenblick unwahrscheinlich erscheinen mag. Hiermit ist der Gegenstand der Untersuchung bestimmt: es sind die Vorstellungen, die auf irgend eine Weise die allgemeinere Vorstellung von einer praktischen Erkenntnis im angeführten Sinne spezifizieren und ausführen.

## Kapitel II.

### ÜBER DIE GRUNDLAGE FÜR EINE CHARAKTERISTIK DER HAUPTTYPEN DER PRAKTISCHEN ERKENNTNIS.

1. *Die traditionellen Unterscheidungen werden als für den Zweck der Untersuchung ungeeignet herausgegriffen.*

Man pflegt innerhalb der ethischen Systeme zwei Hauptunterscheidungen aufzustellen, indem man annimmt, dass diese die fundamentalen Eigentümlichkeiten derselben zum Ausdruck bringen. Die eine ist die Unterscheidung zwischen aprioristischer und empiristischer Ethik; die andere Unterscheidung zwischen formalistischer und materialistischer Ethik. Für den Zweck der Untersuchung eignet sich indessen keine dieser beiden dazu, dieser Darstellung zugrundegelegt zu werden.

Die Unterscheidung zwischen aprioristischer und empiristischer Ethik ist eine Unterscheidung nach dem Erkenntnisprinzip, das als Grundlage für die praktische Erkenntnis angenommen wird. Es ist in Wirklichkeit also eine erkenntnistheoretische Unterscheidung, die Unterschiede der erkenntnistheoretischen Ausstattung des praktischen Denkens zum Ausdruck bringt, nicht aber des praktischen Vorstellungsmaterials selbst. Dazu kommt, dass die Unterscheidung in Wahrheit eine Unterscheidung nach den Intentionen der Systeme und nicht nach ihrem wirklichen Gedankenstoff ist, da alle sogenannte praktische Erkenntnis, wie oben I, 2 gezeigt, notwendig auf metaphysischen Voraussetzungen beruht, daher also überempirische Erkenntnisprinzipie voraussetzt. Doch grade der Gedankenstoff selber interessiert uns.

Die Unterscheidung zwischen formalistischer und materialistischer Ethik beruht darauf, dass als ursprüngliche Träger der moralischen (praktischen) Qualifikation angegeben wird: a) »der Wille selbst« als Wille; oder die Form des Willens; oder b) das ausser-

halb des »Willens selber« liegende Objekt, auf das hin der Wille gerichtet ist; oder der *Inhalt* (Gegenstand, Materie) des Willens. In der materialistischen Ethik — oder wie sie im Gegensatz zur Gesinnungsethik auch genannt wird: in der Wirkungsethik — ist der ursprüngliche Träger der moralischen Qualität etwas, das vom Willen selber unterschieden ist, z. B. Lust. Die Handlung und der Wille werden nur durch das Verhältnis zu den Folgen moralisch qualifiziert; der Wille ist gut darin und damit, dass er z. B. auf die Lust gerichtet ist. In der formalistischen Ethik dagegen soll »der Wille selbst«, also nicht der Wille insofern er Wille zu etwas ist, der unmittelbare Träger der moralischen Qualität sein. Der Wille soll also nicht gut dadurch sein, dass er Wille zu diesem oder jenem ist (z. B. Lust) sondern, abgesehen davon, in und mit seiner eignen Form als Wille.

Nun scheint es indessen schwer zu sein, zu verstehen, was der »Wille selber« als Gegensatz zu seinem Inhalt bedeuten soll. Auf dieselbe Weise wie das Bewusstsein von Etwas wohl von diesem Etwas selber verschieden ist, und es doch unmöglich ist, sich ein »reines« Bewusstsein als etwas vom »Bewusstsein von Etwas« Verschiedenes zu denken; in derselben Weise scheint es auch unmöglich zu sein, sich einen »reinen« Willen oder den »Willen selbst« als etwas vom »Willen zu etwas« Verschiedenes vorzustellen, selbst wenn der Wille zu etwas von diesem etwas selbst verschieden ist. Ebenso wie sich das Bewusstsein in seinem Inhalt oder seiner Intention erschöpft, ebenso scheint auch der Wille in und mit seiner Richtung auf ein Objekt<sup>1)</sup> völlig erschöpft zu sein. Keiner hat den formalistischen Charakter der Ethik stärker behauptet als Kant. Die folgende Analyse darüber, welche Vorstellungen dem Begriff von der Form des Willens zugrunde liegen, beziehen sich deshalb besonders auf Kants Ethik.

Die Vorstellung vom »Willen selber« oder der Form des Willens als etwas, das von der materiellen Bestimmung des Willens verschieden ist, hat seinen Grund in einer eigentümlichen Zweideutigkeit der allgemeinen Auffassung vom Wesen des Willens. Der Ausgangspunkt ist, dass der Wille eine schöpferische Entwicklung, eine fortlaufende Aktivität ist, die in einer fortgesetzten Folge von Stadien fortschreitet, und die da-

---

<sup>1)</sup> Es besteht hier kein Grund für ein kritisches Eingehen auf die Psychologie des Willens. Der Zweck der Aufgabe geht im Gegenteil darauf aus, dass wir uns (jedenfalls bis auf weiteres) an die gewöhnliche Auffassung des Willens als einer besonderen Bewusstseinsform, nämlich die aktive, halten.

durch, dass sie fortwährend das gegenwärtige Stadium aus dem vorausgehenden entwickelt und das Kommende aus dem Gegenwärtigen neu schafft eben zum schöpferischen Verlauf (Aktivität) in diesen Stadien, aber nicht zu diesen Stadien selber wird, weder einzeln, noch ihre Summe (Der Strom ist nicht die Summe der Tropfen usw.). Aber in dieser zusammengesetzten Vorstellung wird bald der Gedanken von dem Verlauf als einem ausgedehnten zeitlichen Kontinuum, bald der Gedanken von einer in dem einzelnen Stadium angegebenen momentanen Richtung hervorgehoben. »Der Strom« kann sowohl der Verlauf des Stromes als die Richtung desselben sein. Wird das erstere hervorgehoben, denkt man sich den Willen als eine perdurierende psychische Kraft, als einen durch sich selber bestimmten Verlauf innerhalb des Psychischen, wie einen Strom von psychischen Stadien in der Person (besser: der die Person selber bildet). Man spricht also dann von dem Willen einer Person als einer andauernden Einheit; Der Wille nach dieser Auffassung könnte der *intransitive Willensverlauf* genannt werden. Hebt man dagegen das letztere Moment hervor: die Richtung in einem gegebenen Augenblick, so tritt der Wille eher als die situationsmässige Einstellung gegenüber *etwas ausserhalb* des »Willens selber« (Verlaufs) liegendem auf, als Zweck, Gegenstand, Inhalt oder Materie desselben. In diesem Falle wird der Wille eine Relation zwischen Ich und Umwelt und kann mit einer Richtungslinie von einem Punkt der psychischen Kurve (die den Verlauf des *intransitiven Willensverlaufes* bezeichnet) in die Ebene hinaus verglichen werden. Der Wille in dieser Auffassung kann die *transitive Willenssituation* genannt werden.

Nun muss man indessen bemerken, 1) dass der Gedanke darauf ausgeht, dass sich doch ein und derselbe Wille in den beiden Formen äussert; und 2) dass unmittelbar in der Erfahrung nur transitive Willenssituationen bekannt sind. Der Wille als Bewusstseinsphänomen ist immer eine Situation. Diese beiden Dinge bedeuten, dass der Wille als der gewöhnlichen metaphysischen Verdoppelung unterworfen gedacht wird: der Wille ist eine hinter den Bewusstseinsphänomenen verlaufende *intransitive Aktivität*, deren empirische Offenbarungen die einzelnen *transitiven Bewusstseinsakten* sind.

Ich sagte, dass nach dem Grundgedanken der formalistischen Ethik der Träger der moralischen Qualität unmittelbar »der Wille selbst« (oder die Form des Willens) und nicht der Wille durch seinen Gegen-

stand ist, dass aber andererseits der Willensakt sich in seiner Richtung auf den Gegenstand zu erschöpfen scheint. Nach dem Vorgehenden versteht man, dass der »Wille selbst« infolge der gewöhnlichen Auffassungsweise nichts andres bedeuten kann, als den unbewussten, intrasitiven, sich selbst hervorbringenden Willensverlauf. Der empirische Willensakt ist nicht durch seinen materiellen Zweck moralisch qualifiziert (gut oder böse), sondern dadurch, dass er durch den »inneren«, autokreanten-autonomen Willen bestimmt ist (oder nicht bestimmt ist), also durch sich selbst. Der Wille ist gut, wenn die situationale Willensrichtung mit der eignen autonomen Bewegung des Willens harmoniert, wenn der empirische Wille, der in der Sinnenwelt notwendig durch eine Materie bestimmt ist, trotzdem gleichzeitig (in Freiheit) metaphysisch formell bestimmt ist durch Übereinstimmung mit sich selbst, d. h. mit der übersinnlichen, autonomen Entfaltung des Willens.

Das ist der Formalismus, wie er KANTS Lehre von dem autonomen Willen als Prinzip der Sittlichkeit zugrunde liegt. Er baut sich auf die überwiegende anschauliche Vorstellung vom Willen als einer schaffenden Aktivität auf, als einer sich selbst entwickelnden Bewegung, die den Kern in der gewöhnlichen Auffassung des Willens bildet. Bei Kant findet sich indessen auch eine andere, begriffsmässigere Entwicklung des Formalismus.

Falls eine Willenshandlung durch eine konkrete Situation eben in ihrer vollen Konkretheit betrachtet bestimmt ist, falls ich z.B. grade der Person A eine Gabe grade unter diesen individuellen Umständen habe geben wollen, so wird es unmöglich sein, diese Willenshandlung mit anderen zusammen in einer Einheit zu denken. Falls dagegen eine Willenshandlung materiell durch gewisse allgemeine oder begriffsmässig bestimmte Eigenschaften bei der genannten Situation begründet ist, falls ich z. B. A als einer würdigen Person, die sich in Not befindet, eine Gabe habe geben wollen; falls also von allgemeinen Grundsätzen aus gehandelt worden ist, d. h. von einem Begriff, einer Regel oder einer *Maxime* aus, so wird es möglich sein, diese Willenshandlung mit anderen in einer Einheit zu denken, so dass die einzelnen Handlungen nur als durch die Verhältnisse bedingte Spezifikationen eines und desselben Willensverlaufes auftreten. Diese *Maxime* kann nun wiederum — nach Kant seinem Inhalt nach entweder als allgemeines Gesetz denkbar sein oder nicht. Diese Eigenschaft der *Maxime*, also ihre Denkbareit oder Nicht-Denkbareit als allgemeines Gesetz, ist die Form des Willens.

Der Formalismus ist hiernach der Ausdruck dafür, dass nicht die äusseren Umstände, die den Willen bestimmt haben, sondern alleine die Form des Willens, d. h. die *Allgemeingültigkeit seiner Maxime* (Nicht-Allgemeingültigkeit) für die moralische Qualifikation entscheidend ist. Indem jede Willenshandlung, deren Maxime die Allgemeingültigkeitsforderung erfüllt, mit allen anderen Willenshandlungen in einem Einheitswillen gedacht werden kann, dessen Einzelmanifestationen von den äusseren Umständen bedingt, aber niemals bestimmt sind, deshalb also bloss durch sein eignes Prinzip oder sich selbst bestimmt ist, führt diese Bestimmung des Formalismus zu der ersten zurück.

Doch, ob nun die Form des Willens auf die eine oder andere Weise bestimmt wird, in beiden Fällen ist sie ein blosses Phantasieprodukt (intellektuelle Phantasie), und die Unterscheidung zwischen formalistischer und materialistischer Ethik ist deshalb sinnlos, was den wirklichen Vorstellungsgehalt angeht. (Die Unterscheidung hat nur Sinn, was ihre Präntentionen angeht). Es verhält sich nämlich so, dass die gewöhnliche Auffassung vom Willen als einer schaffenden Aktivität, als eines unbewussten, intransitiven Verlaufes hinter den Bewusstseinsphänomenen, d. h. die Vorstellung eines reinen oder autonomen Willens, sinnlos ist. Hier von später mehr (Kap. X). Die Sinnlosigkeit des Formalismus erleuchtet auch daraus, dass jede Maxime notwendig als ein allgemeines Gesetz gedacht werden kann, aus dem einfachen Grunde nämlich, dass in dem ersteren Begriff nicht mehr oder anderes enthalten ist, als in dem letzteren, nämlich das Bestimmte durch allgemeine Merkmale oder durch Begriffe. Die »Forderung« der Allgemeingültigkeit der Maxime stellt deshalb keinerlei Forderung an den Inhalt der Maxime, wodurch die formalistische Ethik selbst inhaltslos wird. Auch davon soll im weiteren ausführlicher gesprochen werden. (VIII. 2 d).

## *2. Über die Grundlage für eine Charakteristik der Haupttypen der praktischen Erkenntnis.*

Die gebräuchlichen Einteilungen der Ethik beruhen alle auf der Voraussetzung, dass die verschiedenen Systeme alle Exemplifikationen einer und derselben Wissenschaft, der Ethik bilden, und zwar in dem Sinne, dass sie denselben Gegenstand oder dieselbe Aufgabe für die Erkenntnis haben, nämlich das Moralische. Der Unterschied zwischen den verschiedenen Typen sollte danach allein in einem Unterschiede entweder zwi-



schen den Erkenntnisprinzipien, die der moralischen Erkenntnis zugrunde gelegt werden; oder in dem Inhalt der Erkenntnis selber bestehen können. Das Resultat ist, dass die aufgestellten Unterscheidungen entweder allgemeiner erkenntnistheoretischer Art sind oder nur aus einer Registrierung verschiedener Gesichtspunkte innerhalb der praktischen Erkenntnis bestehen. Auf diese Weise werden die fundamentalen Unterschiede der Anschauung von der Natur der praktischen Erkenntnis, d. h. der Grundkategorie des Praktischen selber, beiseite geschoben.

Die Voraussetzung, von der man ausgeht, kann auch folgendermaßen ausgedrückt werden. Man meint, wie die verschiedenen Lichttheorien zwar uneinig darüber sind, was ein Lichtphänomen eigentlich ist, jedoch nicht darüber streiten, was man unter einem Lichtphänomen im Unterschied z. B. von einem Schallphänomen versteht; so sind auch die verschiedenen ethischen Systeme, abgesehen von ihrer Uneinigkeit darüber, was moralisch ist, doch einig darüber, was mit dem Begriff des Moralischen gemeint ist, oder was es bedeutet, dass etwas — gleichgültig was — moralisch genannt wird, (zum Unterschied z. B. davon, dass man es *ideal* oder *wahr* nennt). Dieses kann man auch anders ausdrücken: man geht davon aus, dass abgesehen von der Uneinigkeit in der synthetischen Wissensaussage darüber, was moralisch ist, doch Einigkeit in der analytischen Definition dessen, was der Begriff des Moralischen bedeutet, herrscht. Oder ganz einfach: man geht davon aus, dass die verschiedenen ethischen Systeme von ein und demselben sprechen, Ethik in ein und demselben Sinne sind.

Aber das ist eben grade nicht der Fall. Die verschiedenen ethischen Systeme arbeiten überhaupt nicht von derselben Grundkategorie des Moralischen aus. Das wird sich aus der folgenden Darstellung ergeben, wo ich eine Einteilung nach der grundlegenden Vorstellung selbst, die man sich von dem Gegenstand der praktischen Erkenntnis macht, versuchen will, welche also für den Sinn selber, mit dem man überhaupt etwas moralisch nennt, bestimmend ist. Die verschiedenen Vorstellungen haben jedoch das gemeinsam, dass sie alle Spezifikationen der allgemeinen Vorstellung von dem Praktisch-Gültigen sind, so wie sie oben (I. 2) analysiert wurde. Ich will auf dieser Grundlage die praktische Erkenntnis in zwei Haupttypen einteilen, die bestimmt werden durch die Kategorie des Guten (Wertes) und die Kategorie der Pflicht. In Übereinstimmung hiermit wird von der Wertethik und der Pflichtethik gesprochen. Innerhalb der ersteren werden zwei Untergruppen ausgeschieden: der Utilitarismus und die Potenz-

ethik. Als ein spezieller Fall der letzteren versetzt mit gewissen eigentümlichen Ingredienzien, tritt das *Naturrecht* auf.

Man wird vielleicht finden, dass dieser Aufstellung systematischer und erschöpfender Charakter fehle.<sup>2)</sup> Das ist richtig, stimmt aber, nach meiner Meinung, eben mit der Natur der Aufgabe überein. Es ist nicht meine Absicht, eine systematische Aufstellung der logisch denkbaren Standpunkte zu geben, um durch eine Ausschliessung der falschen die wahre Ethik herauszustellen. Meine Aufgabe ist im Gegenteil, eine Analyse der Grundvorstellungen, mit denen man tatsächlich in der sogenannten praktischen Erkenntnis operiert. Von diesem Standpunkt aus kann natürlich von einer erschöpfenden Systematik nicht die Rede sein, sondern nur von einer charakterisierenden Typik. Andererseits ist es indessen nicht meine Absicht, lediglich eine Beschreibung von verschiedenen Gedankenwelten in ihren individuell-eigentümlichen oder real-typischen Gestalten zu geben. Auf gleiche Weise wie man ein idealtypisches Bild eines Amerikaners aufstellen könnte, ohne dass es vielleicht in Wirklichkeit einen einzigen 100 %-Amerikaner in diesem Sinne gibt; so sind auch die hier aufgestellten Typen *Idealtypen*, die vielleicht in keinem ethischen System jemals rein repräsentiert sind. In der Idealtypen werden die elementaren Bestandteile rein ausgeschieden und zusammengestellt, aus denen die wirklich vorkommenden Typen mehr oder weniger unreine Mischungen sind, indem einige hauptsächlich durch das eine, andere durch ein anderes Element charakterisiert sind.

---

<sup>2)</sup> Vergleiche jedoch hierzu unten XIII. 2.

### Kapitel III.

#### ALLGEMEINE ANALYSE DER IDEE DES GUTEN UND DER DARAUF AUFGEBAUTEN ETHIK.

##### 1. *Einleitung.*

Der Wertbegriff hat bekanntlich in der Philosophie der letzten Jahrzehnte eine ständig steigende Rolle gespielt. Nachdem er ein rein nationalökonomischer Begriff gewesen ist, hat er sich dazu entwickelt, die Grundlage für eine besondere philosophische Disziplin, »die Wertphilosophie« abzugeben, die bereits eine umfassende Literatur besitzt. Man hat ihn nicht allein innerhalb der Ethik und Ästhetik, sondern auch innerhalb der Logik und Erkenntnistheorie zu einem Grundbegriff machen wollen. Man hat nicht nur »Gut« und »Schön«, sondern auch »Wahrheit« und »Wirklichkeit« zu Werten machen wollen. »Wertphilosophie« ist gelegentlich identisch mit Philosophie überhaupt geworden.

Aber es ist natürlich nicht meine Absicht, hier das Wertproblem in seiner ganzen Ausdehnung zu behandeln. Hier soll das Wertproblem nur insofern behandelt werden, als es als ein unmittelbar praktischer Begriff in der oben I, 2 angegebenen Bedeutung, oder als die »Idee vom Guten« auftritt. D. h. hier wird der Wertbegriff behandelt, insofern er als ein Bestimmungsgrund für den Willen gedacht ist, oder die Eigenschaft von etwas zu *B e g e h r e n d e m*, zu *W ü n s c h e n d e m*, von etwas *E r s t r e b e n s w ü r d i g e m*, *L i e b e n s w e r t e m* (im eigentlichen Sinn des Wortes) ausdrückt. Hiermit ist z. B. der Wert als ästhetischer Wert von der Betrachtung ausgeschlossen. Denn, wenn man auch möglicherweise finden wird, dass es gut ist oder einen Bestimmungsgrund für den Willen bilden kann, das Schöne hervorzubringen und zu lieben, so ent-

hält das Prädikat schön oder ästhetisch wertvoll keine unmittelbare Aufforderung zu einer solchen Bestrebung.

Weiterhin will ich vorläufig nicht die Frage danach, was damit gemeint ist, wenn etwas wertvoll oder gut genannt wird behandeln. Diese begriffs-logische Frage wird später diskutiert werden. Dagegen frage ich hier danach, welche psychologische Sachlage in dem Erlebnis von Wert oder in dem Wertbewusstsein vorliegt.

Man wird diese Problemstellung vielleicht eigentümlich finden. Man fragt ja z. B. nicht besonders darnach, welche psychologische Sachlage in dem »Erlebnis« eines runden Tisches oder in dem Bewusstsein desselben vorliegt. Dieser Unterschied beruht darauf, dass man grade in der Werterkenntnis eine eigenartige Erkenntnis sehen will, die durch andere psychologische »Organe« fungiert, als die Wirklichkeitserkenntnis, und in dem Wertbewusstsein ein eigenartiges Bewusstsein, das anders aufgebaut ist, als das Wirklichkeitsbewusstsein. Wenn man von einem Wert*e r l e b n i s* spricht, so beruht dies darauf, dass der Wert durch eine emotionelle Lage erkannt oder bewusst werdend gedacht wird, und dass dieses Emotionelle grade das ist, was vor allem das Gepräge des Unmittelbaren oder des Erlebens trägt. Man »erlebt« deshalb ein Wertbewusstsein oder kurz einen Wert, wie man Pflicht, Angst, Schrecken, Lust und andere emotionelle Qualitäten oder Situationen erlebt.

Man kann die wertpsychologischen Theorien<sup>1)</sup> in zwei grosse Grup-

<sup>1)</sup> Die in den letzten Jahren herausgekommenen wertpsychologischen Untersuchungen auf experimenteller Grundlage — Th. Haering, Untersuchungen zur Psychologie der Wertung (1913); W. Gruehn, Das Werterlebnis (1924); und G. E. Störring, Experimentelle Untersuchung über das Werterlebnis (1929) — scheinen nichts wesentlich Neues zutage gefördert zu haben. Eher scheinen sie die Skepsis zu bestärken, die wir von Anfang an gegen den Wert experimenteller Untersuchungen auf Gebieten, wo es sich in erster Linie um die Klärung fundamentaler Begriffe und Kritik der Vorstellungsweise des allgemeinen Bewusstseins handelt, zu nähren geneigt sind. Da das »Experiment« in diesem Fall darin besteht, dass Versuchspersonen durch gewisse »Reizwörter« nach ihren Erlebnissen ausgefragt werden, so werden die Versuchsprotokolle in Wirklichkeit in erster Linie zu einer Sammlung von Ausdrücken für die unkritische Begriffsbildung des gewöhnlichen Bewusstseins. Was auf diese Weise konstatiert wird, sind nicht so sehr ursprüngliche Fakta, als die in den Versuchspersonen — und dem Versuchsleiter! — vorliegende intellektuelle, vorausgefasste Anschauung von der Struktur des Werterlebnisses. Wir bekommen ein deutliches Bild dafür, wie man tatsächlich denkt, mit welchen Begriffen

pen scheiden, die objektive und die subjektive. Beide sind einig darin, dass das Wertbewusstsein in einer gewissen *emotionalen* Lage besteht. Von allen wird eingeräumt, dass für einen reinen Intellekt, in der Bedeutung eines vollständig emotionsneutralen, nur vorstellenden (urteilenden) Bewusstseins, für ein Bewusstsein, für das alles, was Lust und Unlust, Gefühl und Streben, Begehrt und Abscheu fremdes Gebiet ist, alles Reden von Wert, Wertlosigkeit, Wertnegativität unverständlich sei.<sup>2)</sup> Sonst aber ist man uneinig.

Die objektiven Theorien meinen und suchen zu erklären, dass im Wertbewusstsein ein echtes, objektives Bewusstsein des Wertes als eines objektiv Gegebenen vorliegt, so dass der Wert in oder für das Wertbewusstsein gegeben ist, genau wie das Wirklichkeitsobjekt in oder für die Vorstellung oder das Urteil gegeben ist. Dieses objektive Gegebensein im Bewusstsein wird oft als Intention bezeichnet. Natürlich liegt darin nicht, dass jedes Wertbewusstsein *eo ipso* objektiv wahr oder richtig sei,

---

man tatsächlich das Wertungsbewusstsein deutet, doch keine kritische Analyse desselben. Dies wird durch die »merkwürdige« Übereinstimmung, die sich zwischen der allgemeinen psychologischen Orientierung des Versuchskreises und den »Tatsachen«, die in den Versuchen »beobachtet« werden, bestätigt. Young schreibt, nachdem er eine Reihe von amerikanischen experimentellen Untersuchungen über die Psychologie des Gefühls besprochen hat: »Looking back over the studies one principle stands out prominently, the relativism of facts of observation to methods and postulates. Two observers — a behaviourist and a Titchenerian psychologist — were placed in the same experimental situation (Part III) and each reported consistently with his own theoretical bases. Again, two groups of Titchenerians — one in 1918 and another ten years later — in the same laboratory gave wholly different results. What follows? The only fair conclusion is that the facts of affective psychology are largely made before experimentation is commenced, made by the training, education, theoretical views of the subjects«. (Young, *Studies in affective Psychology*, Am. Journ. of Psych. 38 (1927) 157).

<sup>2)</sup> Etwas anderes ist es, dass man, wie von Gruhn, *Werterlebnis*, 209, 32 f und Störing, *Experimentelle Untersuchungen über das Werterlebnis*, 129—30, 203 hervorgehoben wird, zwischen einer ursprünglichen Neu-Wertung und einem späteren darin begründeten Wert-wissen unterscheiden muss. Dass Nächstenliebe etwas gutes ist, werden die meisten von uns von Anfang an bestätigen, ohne eine (neue) Wertung zu erleben. Wir »wissen« das, d. h. wir sind, entweder auf Grund früherer eigener Wertung, oder, weil wir es von andern gelernt haben, darauf eingestellt, uns in dieser Richtung auszusprechen.

indessen macht die Objektivität des Wertbewusstseins diese Prädikate auf sich anwendbar. Das Objektive prätendiert allgemein, nicht nur für das Subjekt zu »gelten«. Es ist der Grundgedanke der objektiven Theorien, dass der Mensch im Gefühl (Streben) ein Organ für Werterkenntnis habe, das dem Verstande als Organ für die Wirklichkeitskenntnis nebengeordnet ist (an die Seite gestellt wird).<sup>3)</sup> Ebenso wie sich die Welt der Wirklichkeit nach und nach dem forschenden Verstande öffnet, so öffne sich die Welt der Werte nach und nach dem Gefühl, und auch auf diesem Gebiete könne man von einer Entwicklung und einem Erkenntnisfortschritt in der Geschichte der Menschheit sprechen (Scheler).<sup>4)</sup>

Die subjektiven Theorien dagegen nehmen an, dass das Wertbewusstsein nur eine rein subjektives oder Zustandsbewusstsein sei, d. h. ein Bewusstsein, in dem gewisse Zustände (Emotionen) im Subjekt selber und nichts anderes erlebt werden, sodass der Wert nur eine Bezeichnung für die Relation sei, in der das Objekt zu diesem Zustand im Subjekt stehe. Diese wird nämlich, trotz ihres subjektiven Charakters doch als Lust an oder Streben nach einem Objekt gedacht. Dem Objekt wird Wert beigelegt, wenn wir danach streben oder auf näher bezeichnete Art Lust daran empfinden. Aber, wenn dieser subjektive Zustand verschwindet, verschwindet auch der Wert selber. Er ist also keine echte objektive Qualität, sondern dem Objekt nur als eine Projektion unserer eignen subjektiven Emotionen in die Umwelt beigelegt. Wir selber verleihen den Dingen Wert durch unser eignes Gefühl und nehmen ihnen wiederum dieses Kleid. D. h. der Wert ist nichts Objektives, keine Gegenstandssphäre neben der der Wirklichkeit. Der Wert gilt nur für das Subjekt, d. h. er ist selbst etwas Subjektives.

Man kann auch zwischen den Theorien unterscheiden danach, ob sie die Wertungen auf ein Gefühl oder auf ein Streben fundieren. Man pflegt diese Richtungen auf Meinong bzw. auf v. Ehrenfels zurückzuführen.<sup>5)</sup> Da in neuerer Zeit indessen die Tendenz auf eine Ver-

<sup>3)</sup> »In dem Gefühl für den Wert der Dinge besitzt unsere Vernunft eine ebenso ernst gemeinte Offenbarung, wie sie in den Grundsätzen der verstandesmässigen Forschung ein unentbehrliches Werkzeug der Erfahrung hat«, Lotze, Mikrokosmos I. 275, zitiert nach Messer, Wertphilosophie, 1.

<sup>4)</sup> Scheler, Formalismus, 267 f, 314 f, 338.

<sup>5)</sup> Übersicht über die Anhänger dieser beiden Richtungen bei Kraus, Grundlagen, 5, f.

wischung dieser Unterscheidung geht (Meinong selber macht der entgegengesetzten Anschauung grosse Zugeständnisse)<sup>6)</sup> und da die Gegensätze jedenfalls für die Probleme, die uns in diesem Zusammenhange interessieren, von keiner entscheidenden Bedeutung sind, wollen wir uns nicht weiter dabei aufhalten.

## 2. Kritik der objektiven Theorien.

Als Repräsentant für die objektiven Theorien kann statt vieler ALEXIUS MEINONG genannt werden, der Grundleger der modernen Wertpsychologie, der mit seinem nachgelassenen Werk »Zur Grundlegung der allgemeinen Werttheorie« (1923) noch immer einer ihre vornehmsten Vorkämpfer ist.

Nach Meinong besteht die Wertungslage, in der das Objekt O gewertet wird, in einer intellektuellen Auffassung von O verbunden mit einem Lustgefühl. Die Frage besteht also darin, was dieses Gefühl im Unterschied von anderen näher charakterisiert.

In dieser Beziehung ist es nun (nach Meinong) nichts Besonderes, hervorzuheben, dass das Gefühl auf den Gegenstand gerichtet also Lustgefühl an etwas ist. Denn es gilt von allen Gefühlen, dass sie unselbständige, psychische Erlebnisse sind, die notwendig auf einem intellektuellen Untergrund wachsen, aus dem sie ihren intentionellen Gegenstand holen. Das Lustgefühl ist Lust an O, indem es sich in der intellektuellen (vorstellungs- oder urteilsmässigen) Intention auf O fundiert.<sup>7)</sup>

Dagegen ist es — immer nach Meinong — etwas Eigentümliches für das Wertungsgefühl, dass es ein Existenzgefühl ist, d. h. dass es auf die Existenz oder Nicht-Existenz eines Objekts, das Bestehen oder Nichtbestehen eines Verhältnisses gerichtet ist oder dieses zu seinem Gegenstand hat.<sup>8)</sup> Ein Musiker, der ein feines und seltenes Musikinstrument

<sup>6)</sup> Meinong räumt den »Begehrungen« als »Nebenwerterlebnissen« einen Platz neben den Gefühlen als »Hauptwerterlebnissen« ein, Zur Grundlage, 45—46. Eine grosse Anzahl Philosophen (wie z. B. Brentano, Marty, Maier, Urban, Kraus, Perry) verwenden neutrale Ausdrücke (wie z. B. »Lieben und Hassen«, »affective-volitional meaning«, »motor-affective live«), indem sie entweder keinen Wesensunterschied zwischen Gefühl und Willen annehmen, oder ihm jedenfalls keine Bedeutung für die Wertlehre zulegen.

<sup>7)</sup> Meinong, Zur Grundlegung, 50, 74.

<sup>8)</sup> a. a. O., 54—55.

wertet, fühlt Lust an der Wirklichkeit desselben, oder daran, dass es sich wirklich so verhält, dass das Instrument in seinem Besitz ist, dagegen nicht an der blossen Vorstellung eines solchen Instruments. Das bedeutet nicht, dass ernstlicher Glaube an die Wirklichkeit des Gegenstandes vorzuliegen braucht. Auch eine bloss angenommene oder erphantasierte Wirklichkeit, z. B. in einem Roman, kann Objekt für die Wertung sein. Notwendig ist aber in allen Fällen der Gedanke an die Wirklichkeit. Hierdurch unterscheidet sich das Wertungsgefühl sowohl von den bloss sinnlichen, als von den bloss ästhetischen Gefühlen. Das Gefühl der Behaglichkeit, das sich an die Wärme in meiner Stube knüpft, ist ein Lustgefühl direkt an der Temperaturempfindung selber, nicht an dem Gedanken an die Wärme als etwas Wirklichem.<sup>9)</sup> Die ästhetische Lust, die sich an ein Kunstwerk knüpft, ist eine Lust an dem blossen Vorstellungsinhalt, abgesehen davon, ob er als wirklich gedacht wird oder nicht.<sup>10)</sup>

Das Wertungsgefühl ist also ein Gefühl, das auf eine Wirklichkeit gerichtet ist, oder eine gedachte (ernstliche oder nur angenommene) Wirklichkeit zu seinem Gegenstand hat. Die wichtige Frage erhebt sich, wie das Gefühl »mit« der Wirklichkeit des Objekts »verbunden« ist oder »auf« dieselbe »gerichtet« ist, oder wie dieser Gegenstand »für« das Gefühl oder »in« demselben »gegeben« sein kann.<sup>11)</sup> Wie die primitive Reflexion geneigt ist, sich die Relation der Sinneswahrnehmung zu ihrem Objekt als kausal vorzustellen, sodass also die Wahrnehmung die Auffassung der Ursache des Eindrucks auf die Sinne bedeutet, so könnte man auch hier geneigt sein, zu meinen, dass die Verbindung zwischen dem Wertungsgegenstand und dem Gefühl kausaler Natur wäre. Meinong weist mit Recht eine solche Konstruktion ab. Das gewertete Objekt wird als ebenso unmittelbar im Wertungsgefühl gegeben angenommen, wie das wahrgenommene Objekt in der Wahrnehmung.<sup>12)</sup> Das Problem ist, wie ein Gefühl als etwas Subjektives »an eine dem Subjekte äussere Wirklichkeit gleichsam heranreicht«.<sup>13)</sup> Nach Meinong liegt die

<sup>9)</sup> a. a. O., 50, 51.

<sup>10)</sup> a. a. O., 54. — Über den Unterschied des Wertungsgefühls vom »Wissensgefühl« siehe Meinong, a. a. O., 62—63.

<sup>11)</sup> a. a. O., 56 f.

<sup>12)</sup> a. a. O., 56—60. Auch Scheler gibt eine treffende Kritik des Gedankens, dass die Verbindung zwischen Wert und Wertungsgefühl kausal sein könnten. (Formalismus, 248 f).

<sup>13)</sup> a. a. O., 60.



Lösung darin, dass das Gefühl sozusagen die Intention der intellektuellen Grundlage, des Urteils oder der Annahme leiht, um dadurch den gedachten Gegenstand zu seinem *angeeigneten Gegenstand* zu machen.<sup>14)</sup> Das intellektuelle Objekt ist das angeeignete Objekt des Gefühls. Insofern wächst das Gefühl parasitisch auf der intellektuellen Grundlage. Aber der Gegenstand des Gefühls ist damit nicht entleert. Ausserdem existiert eine besondere emotionale Präsentation und ein entsprechender eigener Gegenstand für das Gefühl neben dem angeeigneten Gegenstand. Als Beispiel für unmittelbar emotional präsentierte Gegenstände werden »angenehm«, »unangenehm«, »schön«, »hässlich« genannt — und im Wertungsgefühl »wert« und »unwert«.<sup>15)</sup> Indem nun der emotional präsentierte Gegenstand um den intellektuell präsentierten oder angeeigneten Gegenstand prädiziert wird, liegt das Wertbewusstsein vor.<sup>16)</sup>

Die nachfolgende Kritik von Meinongs Theorie geht nur insoweit von derselben aus, als sie bestimmte, für die objektiven Theorien gemeinsame Voraussetzungen zum Ausdruck bringt. Die Kritik zielt also, durch Meinong, weiter.

Übrigens muss bemerkt werden, dass eine Kritik des Glaubens an die Objektivität der Werte schwieriger ist als wohl gemeinhin angenommen. Die Sache ist durchaus nicht dadurch erledigt, dass man darauf hinweist, dass Gefühle etwas Subjektives sind und deshalb keine Grundlage für eine Erkenntnis des Objektiven abgeben können. Darauf kann der Objektivist antworten, dass, wenn man mit »subjektiv« nur meint, dass ein Gefühl ein Erlebnis in einem Subjekt ist, dieses in gleichem Masse von der Vorstellung gilt; alle Erkenntnis, sagt man, ist ja Erkenntnis durch ein Subjekt. Und, wenn man mit der Subjektivität des Gefühls mehr meint, nämlich, dass das Gefühl im Gegensatz zur Vorstellung keine »Objektreferenz« besitze, sondern sozusagen in sich selbst ruhe, so ist dies jedenfalls vorläufig ein blosses Postulat, das das voraussetzt, was zur Diskussion steht und bewiesen werden sollte. Wenn POINCARÉ sagt, dass eine »morale scientifique« aus dem rein grammatischen Grund ausgeschlossen sei, weil die Prinzipien der Wissenschaft und deshalb auch alle ihre Konklusionen im Indikativ und nicht im Imperativ stehen,<sup>17)</sup> so

<sup>14)</sup> a. a. O., 60, 77.

<sup>15)</sup> a. a. O., 77, 78.

<sup>16)</sup> a. a. O., 161.

<sup>17)</sup> Poincaré, Dernière Pensées, 225.

drückt er sich zwar sehr elegant aus, führt aber eigentlich kein Argument zur Unterstützung seiner Anschauung an. Denn die Streitfrage besteht ja grade darin, ob wirklich alle Sätze der Wissenschaft im Indikativ stehen; oder jedenfalls, ob es nicht für die Wissenschaft (im Indikativ) möglich wäre, gewisse Imperative als an sich gültig zu bestimmen. Wie es aus dem Folgenden hervorgehen wird, fordert eine Kritik des Glaubens an die Objektivität der Werte und die wissenschaftliche Erkenntnismöglichkeit derselben wirklich eine recht eingehende und schwierige philosophische Analyse. Wenn man nichtsdestoweniger bei modernen, kritisch eingestellten, wissenschaftlich begabten Fachmännern und Laien häufig ein gesundes und richtiges Verständnis dieses Verhältnisses antrifft — natürlich ohne Kenntnis der subtileren Argumentation — so beruht dieses wohl darauf, dass die »objektiven Werte«, wie so viele andere spekulative Erfindungen, eigentlich ihre Wurzel nicht in dem wissenschaftlichen Denken selber haben, sondern in religiösen und praktischen Bedürfnissen, die ausserhalb desselben liegen, weshalb ihre Überwindung weniger in der Weise vor sich geht, dass sie »ad absurdum geführt« werden, als dadurch, dass die Entwicklung sie einfach überspringt, im gleichen Masse, wie sich das wissenschaftliche Interesse von seinen praktisch-emotionellen Parasiten befreit. Streng genommen ist wohl auch niemals Apollos Nicht-Existenz jemals bewiesen worden.

Ist eigentlich — so könnte man fragen — vernünftiger Grund dafür vorhanden, eine grössere Argumentation gegen die »Objektivität der Werte« zu mobilisieren? Bedeutet es in Wirklichkeit nicht vergeblich verschossenes Pulver für eine Aufgabe von gleicher Dimension und Bedeutung, wie die, Apollos Nicht-Existenz zu beweisen? Indessen glaube ich, dass das Material, das ich in diesem Buche behandeln werde, selbst Beweis genug dafür sein wird, dass eine ernstliche Kritik nötig ist. Mit Beschämung muss nämlich eingeräumt werden, dass die Philosophie als Fach auf diesem Punkte bedeutend zurück steht gegenüber, nicht allein der fachwissenschaftlichen, sondern auch der allgemeinen nicht-fachlichen Intelligenz. Die Zeit scheint vorbei zu sein, wo die Philosophie, wie in Brunos Tagen, die kühne Vorkämpferin des kritischen Denkens war; jetzt scheint sie eher als Wächterin der metaphysischen Traumschätze angestellt zu sein. Selten erlebt man es, dass die Philosophie die Fachwissenschaft wirklich stützt und führt; eher verhält es sich umgekehrt; die Fachwissenschaft ist an der Spitze marschiert und hat unserer Erkenntnis neue Horizonte eröffnet, und die Philosophie ist hinterhergehinkt und hat sich leiten, manchmal missleiten lassen. (Es scheint in He-

gels Wort, dass Minervas Eule ihren Flug erst in der Dämmerung beginnt, ein anderer Sinn als beabsichtigt zu liegen). So hat auch die Wertmetaphysik immer noch ihre beste Stütze in der Philosophie; denn wer ist besser als die »Philosophen« dazu imstande, die Armut der Gedanken hinter einem Schleier von sinnreichen Begriffskonstruktionen zu verstecken? Die »Philosophen« sind wie die Weber in ANDERSENS Märchen von des Kaisers neuen Kleidern: sie weben und weben, und niemand wagt aus Angst, für unbegabt angesehen zu werden, einzuräumen, dass nichts auf den Webstühlen ist. Die Menge von logischen, ethischen, rechtsphilosophischen, wertphilosophischen, religionsphilosophischen Werken ist unzählig, in denen der für die praktischen Aspirationen des Menschen so erbauliche Glaube an den objektiven, absoluten und ewigen Charakter der Werte und Ideale verteidigt und metaphysisch begründet wird. Es kann mit grösserer oder geringerer, manchmal mit wirklich grosser Tüchtigkeit geschehen sein. Aber die Portion gewöhnlicher, kritischer Menschenintelligenz, die in diesen Konstruktionen enthalten ist, ist in allen Fällen geringer als die, die man in einem Roman von Aldous Huxley oder Rose Macauley finden kann.

Dazu kommt, dass die praktische Dogmatik in objektiven Termini in einem so hohen Grade sowohl das allgemeine Bewusstsein, als die rechtliche, ethische, ökonomische, politische Begriffsbildung durchsäuert hat, dass selbst die ehrlichste fachwissenschaftliche Überzeugung, alle Werte und Wertbetrachtungen ausserhalb des Wissenschaftsgebietes zu halten, oft nur eine leere, wenn auch wohlgemeinte Proklamation bleibt, die an die Spitze einer wissenschaftlichen Darstellung gestellt wird, die aber im weiteren Verlauf ein Spott über das Prinzip ist.<sup>18)</sup>

Es muss deshalb mehr als Grund genug vorhanden sein, den Glauben an die Objektivität der Werte ernsthaft zu kritisieren. Teils zum Nutzen für die Philosophie selber; teils, weil es vielleicht auf diese Weise noch einmal für die Philosophie möglich sein könnte, fruchtbaren Einfluss auf die Fachwissenschaft auszuüben.

Das Zentrale in Meinongs Wertpsychologie ist das, was notwendig aus der objektiven Grundvoraussetzung selber folgt, dass es ein durch das Gefühl (das Emotionelle) vermitteltes objektives Bewusstsein gewisser spezifischer Qualitäten gibt, der Werte, die den Dingen anhaften, die sonst als Gegenstände für die Wirklichkeitserkenntnis des Verstan-

<sup>18)</sup> Beispiele hierfür aus der Nationalökonomie sind bei M y r d a l, Veten-skap och politik i nationalekonomien S. 16 f., angeführt.

des auftreten. Hierin sind wieder folgende Annahmen enthalten: A) dass das Gefühl das Bewusstsein einer besonderen Qualität, des Wertes, ist; B) dass das Gefühl gleichzeitig »Objektreferenz zu« oder »Intention auf« die Objekte des Vorstellungsbewusstseins hat; und C) dass die im Gefühl gegebene spezifische Wertqualität im Wertbewusstsein objektiv um das Objekt des Vorstellungsbewusstseins prädiiziert wird. Diese Voraussetzungen treten deutlich hervor in Meinongs Lehre, dass der unmittelbar emotional präsentierte Gegenstand (Wert) im Wertbewusstsein um den intellektuell präsentierten oder angeeigneten Gegenstand prädiiziert wird (angeeignet dadurch, dass das Gefühl an der intellektuellen Intention auf das Vorstellungsobjekt partizipiert).

Hierzu muss gesagt werden:

zu B) Der Gedanke, das emotionelle Bewusstsein, insofern es Lust an etwas, Liebe zu etwas, Hass gegen etwas etc. ist, partizipiert an oder ist fundiert in der intellektuellen Objektsintention in der Vorstellung von diesem Etwas, ein Gedanke, der bekanntlich zuerst in Brentanos Lehre von der Einteilung des Psychischen entwickelt worden ist, ist eine unmögliche Konstruktion, die einer falschen Auffassung vom Wesen der »Intention« entspringt.

Wir wollen, um diese Behauptung zu unterstützen, etwas genauer betrachten, was in einem Gedanken an ein Objekt liegt, und auf welche Weise sich »das Bewusstsein« auf sein Objekt referiert (die »Intention«)<sup>19)</sup>

Der Objektgedanke ist der Gedanke einer Einheit und Identität, der nicht nur qualitativ ist. Ein solcher wird durch das Schema des Raums und der Zeit vermittelt. Denn, was zur selben Zeit dieselbe Lage im Raume hat, wird als dasselbe angesehen, eben als das Objekt. Alle Qualitäten, die auf den gleichen Zeit-Raum-Ort bezogen werden, machen deshalb, trotz ihrer qualitativen Vielheit und Differenz eine Einheit und Identität aus; ein identisches Rot-Rund, (einen Tisch), wo das Rote rund ist, und das Runde rot ist, (trotzdem ja das Rote von dem Runden verschieden ist). Diese Einheit und Identität ist das Objekt. Im Objekt sind die verschiedenen Qualitäten nicht nur assoziiert, sondern sie penetrieren einander in einer Einheit. Der Gedanke an das Objekt ist ein Gedanke an Einheit. Deshalb ist die Vorstellung des Rot-

<sup>19)</sup> Ich bemerke, dass die Betrachtungsart im folgenden rein analytisch ist, nicht historisch-genetisch. Es wird also nicht behauptet, dass sich das Objektsbewusstsein zeitlich aus dem unmittelbaren Befund entwickle. — Vergl. zum folgenden Hägerström, Kritiska punkter, 21.

Runden eine Einheitsvorstellung und nicht aus der Vorstellung des Roten und der Vorstellung des Runden zusammengesetzt.<sup>20)</sup>

Dieses bedeutet, dass die »Objektsreferenz« oder die »Intention« in der Vorstellung nicht aufgefasst werden darf als eine Relation zwischen einerseits dem Bewusstseinsinhalt an sich und andererseits dem Objekt als etwas davon verschiedenem, auf welches sich der Bewusstseinsinhalt kraft irgend einer merkwürdigen »Hindeutung« oder »Intention« bezieht. Das Objekt ist schlechthin nichts anderes als die Einheit des Bewusstseinsinhaltes oder der Inbegriff der Eigenschaften, die durch die integrierenden Qualitäten des Vorstellungsinhaltes bestimmt werden. »Die Referenz« oder »Intention« bedeutet also bloss, dass jede Qualität in der Vorstellung als Eigenschaft am Objekt, als integrierender Moment einer Einheit gedacht werden.

Aber in diesem Falle ist es unmöglich, dass andre Bewusstseinsqualitäten, nämlich diejenigen, die im Gefühle (Lust, Unlust usw.) vorliegen, die Vorstellungsintention »leihen« können, »sich dieselbe aneignen«, »sich darauf fundieren«, daran »partizipieren« können, um dadurch das Vorstellungsobjekt zu seinem angeeigneten Objekt zu machen. Sollte nämlich das Gefühl an der Vorstellungsintention partizipieren, könnte das nichts anderes bedeuten, als das die Gefühlsqualität (Lust, Unlust etc.) mit den anderen Qualitäten (Rot, Rund etc.) um das Objekt prädiiziert wird; denn dass sich etwas auf ein Objekt »referiert« oder »Intention auf« ein Objekt hat, bedeutet einfach, dass es mit anderem zusammen um dieses prädiiziert wird. Aber von so etwas kann ganz absolut nicht die Rede sein. Selbst wenn es — was ich übrigens nicht glaube<sup>21)</sup> — richtig sein sollte, dass a l l e Lust Lust a n etwas ist, so kann doch die Verknüpfung mit dem Objekt, die durch die Präposition »an« ausgedrückt wird, unmöglich eine »Intention« gleicher Art sei. wie die, die in dem intellektuellen Objektbewusstsein durch die Präposition »von« (Vorstellung v o n) zum Ausdruck gebracht wird. Das Bewusstsein der Lust ist von dem Objektbewusstsein verschieden, die Lust von dem Lust erweckenden Gegenstand. Es liegt zusammengesetztes Bewusstsein vor, nicht unzusammengesetztes Bewusstsein eines zusammengesetzten Ob-

<sup>20)</sup> Dass das Bewusstsein von etwas Zusammengesetzten nicht selbst zusammengesetzt ist, vergl. Ph a l é n, Psyke, 1914, 159.

<sup>21)</sup> Sowohl die pathologische, als auch die normale Psychologie kennt unzweifelhafte Fälle von Gemütsbewegung ohne intentionalen Charakter, z. B. die normale »Stimmung«, die namenlose Angst; vergl. Störing, Experimentelle Untersuchungen zur allgemeinen Gefühlslehre, 311.

jekts. Und ebenso wenig wie das Bewusstsein von A—B in das Bewusstsein von A und das Bewusstsein von B dissoziiert werden kann, ebenso wenig kann es aus diesen beiden Bewusstsein assoziiert werden. Wenn auch eine noch so starke subjektive Assoziation zwischen diesen beiden Bewusstsein besteht, so entsteht doch hieraus niemals das Bewusstsein einer objektiven Einheit. Hiermit stimmt auch der sprachliche Ausdruck überein. Lust ist Lust an etwas, aber Farbe ist nicht Farbe an einem Ding, sondern die Farbe eines Dinges. Die Präposition »an« drückt subjektive Assoziation aus, nicht objektive Penetration. Es kann deshalb unmöglich gesagt werden, dass das Gefühl das intellektuelle Objekt als indirektes oder angeeigneten Gegenstand hat; — das Gefühl kann unmöglich ein Objekt in derselben Bedeutung wie die Vorstellung »meinen«; die Gefühlsintention kann unmöglich ein Überbau über der primären intellektuellen Intention sein.

Die Grundlage für die Vorstellung vom Emotionellen als einer eigenartigen Intention, die doch an der primären intellektuellen Intention partizipiert oder über derselben gelagert ist, ruht wie bereits angedeutet in der BRENTANOSCHEN Psychologie, indem es sich wohl ganz einfach so verhält, dass diese Psychologie mehr oder weniger unbewusst den Forderungen des objektiven Wertbewusstseins angepasst worden ist. Man kann jedenfalls wohl sagen, dass die Wertpsychologie diese Psychologie selbst erfunden haben müsste, wenn sie sie nicht vorgefunden hätte. Es ist deshalb Grund dafür vorhanden, einen Blick auf Brentanos Lehre von der Einteilung des Psychischen zu werfen, um die oben durchgeführte Kritik besser zu unterbauen.

Lasst uns überdenken: Falls ein Dreieck eine dreiseitige Figur ist, so kann dieser Begriff nur dadurch spezifiziert werden, dass andere Begriffsmerkmale zu dieser Bestimmung hinzugefügt werden. Ein gleichseitiges Dreieck z. B. ist 1) eine dreiseitige Figur + 2) eine gleichseitige Figur. Ein rechtwinkliges Dreieck ist 1) eine dreiseitige Figur + 2) eine rechtwinklige Figur. Zu der allgemeinen Begriffsbestimmung sind also hier die anderen Begriffsbestimmungen: Gleichseitigkeit, Rechtwinkligkeit, hinzugefügt worden. Dagegen würde es natürlich unmöglich sein, den Dreiecksbegriff durch eben diesen Begriff selber zu spezifizieren, so dass der Unterschied ein Unterschied der Art und Weise sein sollte, auf die das Dreieck Dreieck ist. Ein rechtwinkliges Dreieck ist nicht auf eine

besondere Art ein Dreieck. Es ist ein Dreieck in derselben Art und Weise wie alle anderen Dreiecke, ist aber zugleich eine rechtwinklige Figur.<sup>22)</sup>

Hieraus leite ich die klare Regel ab: ein Begriff kann nur durch andere Begriffe spezifiziert werden, nicht durch sich selbst.

Aber diese Forderung ist in Brentanos Lehre von der Einteilung des Psychischen nicht erfüllt. »Die psychischen Phänomene« sagt Brentano, »unterscheiden sich von allen physischen durch nichts so sehr als dadurch, dass ihnen etwas gegenständlich inwohnt. Und darum ist es sehr begreiflich, wenn die am tiefsten greifenden Unterschiede in der Weise, in welcher ihnen etwas gegenständlich ist, zwischen ihnen selbst wieder die vorzüglichsten Klassenunterschiede bilden. Je mehr die Psychologie sich entwickelte, um so mehr hat sie auch gefunden, dass sich an die fundamentalen Unterschiede in der Weise der Beziehung zum Objekt mehr als an irgendwelche andere gemeinsame Eigentümlichkeiten und Gesetze knüpfen.«<sup>23)</sup> Auf dieser Grundlage stellt Brentano bekanntlich seine Unterscheidung der drei Intensionsarten auf: Vorstellung, Urteil und Gemütsbewegung (Phänomene des Liebens und Hassens), von denen die beiden letzteren über der ersten aufgebaut oder in ihr fundiert sind. Hier soll also »Beziehung zum Objekt« zugleich das allgemeine Kennzeichen oder der Begriff des Psychischen sein<sup>24)</sup> und der spezifizierende Begriff, zugleich Dividend und Divisor. Die einzelnen Unterarten des Psychischen sollen auf besondere Weise »Beziehung zum Objekt« sein, ganz, als wenn ein rechtwinkliges Dreieck auf eine besondere Weise Dreieck wäre.

Dies ist unmöglich. Wie Phalén genauer aufgezeigt hat, ist es Brentano deshalb nicht gelungen, seine Einteilung durchzuführen. Die Intention, die spezifiziert werden sollte, wird in Wirklichkeit mit der Vorstellungsintention identisch, und das Emotionelle wird etwas Psychisches, das nicht Bewusstsein von etwas ist, sondern ein Zustand im Subjekt (oder jedenfalls auch dieses).<sup>25)</sup> Der letzte Grund für den Fehler in Brentanos Lehre liegt vermutlich darin, dass die »Intention« für Brentano »Intention auf ein Objekt« im Gegensatz zu einem Subjekt bedeu-

<sup>22)</sup> Vergl. hierzu Phalén, Zur Bestimmung des Begriffs des Psychischen, § 13—14.

<sup>23)</sup> Brentano, Psychologie, 32—33.

<sup>24)</sup> Wie Phalén gewiesen hat, ist »Beziehung zum Objekt« für Brentano kein Kennzeichen unter vielen, sondern bestimmt den Begriff des Psychischen selber, Phalén, Zur Bestimmung, § 12.

<sup>25)</sup> a. a. O., 488—89.

tet, wodurch in den Begriff des Psychischen (wenn auch unbewusst) Zugehörigkeit zu einem Subjekt hineingedacht worden ist, das also wie das Objekt (logisch) vor dem Psychischen oder dem Bewusstsein gegeben sein muss. Sowohl das Subjekt als das Objekt sind hierdurch bewusstseinstranszendent geworden. Dies führt notwendig zu Metaphysik und logischem Widerspruch.

Ein haltbarer Standpunkt kann nur dadurch gewonnen werden, dass das Objekt und das Subjekt als Produkte des unmittelbar Gegebenen und nicht als Voraussetzungen desselben aufgefasst werden. Wir müssen davon ausgehen, dass der unmittelbare Befund, das schlechthin Gegebene nur neutrale Qualitäten enthält, d. h. solche ohne Objekts- oder Subjektsreferenz. Hierin liegt keine Differenz, kein Objekt und kein Subjekt, keine Welt und kein Ich, nur ein zeitloses Datum. Ich habe oben versucht zu zeigen, wie der Gedanke an ein Objekt hieraus entsteht: dadurch, dass eine Vielheit von verschiedenen Qualitäten im zeiträumlichen Schema in eine Einheit und Identität zusammengedacht wird. Aber was ist dann der Gedanke an ein Subjekt oder an das Psychische? Es würde zu weit führen, in diesem Zusammenhange genauer darauf einzugehen. Ich will nur erwähnen, dass in dem Gedanken an das Subjekt, soweit ich sehen kann, zwei ganz verschiedene Vorstellungen liegen.

Zuerst und am unmittelbarsten ist das Ich der Inbegriff verschiedener Qualitäten und der gedachte gemeinsame Zurechnungspunkt derselben, nämlich all derer, die sich in dem zeiträumlichen Schema nicht objektivieren lassen. So z. B. das Gefühl der Freude, der Angst usw., kurz: alles Emotionellen. Der Mensch lernt sich selber erst durch seine Sorgen und Freuden, seine Sehnsucht und seine Entbehrungen, seine Genüsse und Lüste, sein Streben und sein Wollen kennen. Diesem Ichbegriff entsprechend bezeichnet »das Psychische« die entsprechenden, nicht objektivablen Qualitäten.

Von diesem materiellen oder qualitativen Ich verschieden ist das formale Ich, d. h. der Inbegriff alles Gegebenen als schlechthin Gegebenen und der gedachte gemeinsame Zurechnungspunkt desselben. Man lernt in der Reflexion zu unterscheiden zwischen dem bloss vorgestellten oder angenommenen Inhalt und dem, dem man als wirklich Vertrauen schenkt. Ich kann mir einen goldenen Berg vorstellen, und dieser ist also genau wie das Haus, das »ich vor meinen Augen sehe« gegeben. Dieses »Gegebensein überhaupt«, das auch »Bewusstsein von« (etwas) genannt werden kann, ist das Psychische im formellen Sinn, und der gedachte gemeinsame Zurechnungs-



punkt dafür ist das Ich im formellen Sinn. Selbstverständlich ist »Gegebenheit überhaupt« oder »Bewusstsein von« an sich nichts. Der Sinn ist, dass alles Gegebene, jeder Inhalt als solcher, der mit Abstraktion davon, inwieweit wir demselben Vertrauen schenken oder nicht, betrachtet wird, psychisch ist. In diesem Sinne ist natürlich das Gefühl als Gefühlsinhalt, die Qualität Lust, Unlust usw. nichts Psychisches, sondern nur seiner Form nach als Gegebenheit überhaupt oder Bewusstsein von der Lust.

Ferner ist es klar, dass sich diese beiden Begriffe nicht in einen vereinigen lassen. Sie liegen nämlich nicht in gleicher logischer Ebene, sondern verhalten sich zueinander, wie spezieller Inhalt zu allgemeiner Form. Aber in dem gewöhnlichen Begriff des Psychischen, bestimmt durch Zugehörigkeit zu einem Subjekt, und der Erkenntnis, Gefühl und Wille umfasst, fließen diese beiden Begriffe nichtsdestoweniger ohne Unterschied ineinander. In der Erkenntnis wird nämlich das Psychische formell als »Bewusstsein von«; im Gefühl und Willen dagegen materiell als qualitative Modifikationen (Zustand und Bewegung) innerhalb des psychischen Subjekts gedacht. Die scheinbare Einheit wird dadurch erreicht, dass das Ganze in ein transzendentes Subjekt als intentionale Zustände desselben hineingedacht wird. Hieraus entstehen indessen die allerverderblichsten Folgen, die sich, wie man voraussehen kann, auf doppelte Weise einfinden: teilweise dadurch, dass man gezwungen wird, dem Formal-Psychischen, der Erkenntnis, den Charakter des Materiell-Psychischen oder des Zustands in einem Subjekt zuzulegen; teils dadurch, dass man umgekehrt gezwungen wird, dem Materiell-Psychischen oder der Gefühlsqualität, der Lust und Unlust, den Charakter des »Bewusstseins von« (etwas) zuzuschreiben.<sup>26)</sup>

<sup>26)</sup> Die fehlende Einheit in dem gewöhnlichen Begriff des Psychischen verrät sich ebenfalls in einer Schiefheit in der Weise, in der das Intellektuelle bzw. das Emotionelle als psychisch oder subjektiv im Gegensatz zum Objektiven auftritt. Meine Vorstellung des Rot-Runden, das mein Tisch ist, unterscheidet sich qualitativ nicht von diesem Tisch selber als objektive Wirklichkeit. Also kann es nur ein gewisser eigentümlicher Unterschied in der Form des Gegebenseins sein, der denselben Inhalt teils als psychisch, teils als physisch auftreten lässt. Wenn dagegen mein Gefühl der Trauer psychisch oder subjektiv genannt wird, so ist der Gedanke ein ganz anderer. Das Gefühl der Trauer ist nicht die subjektive Form des Gegebenseins einer Qualität, die gleichzeitig auch eine objektive Wirklichkeit bedeuten kann. Das Gefühl der Trauer steht im Gegensatz zum Objektiven kraft eines Unterschiedes in dem Gegebenen selber als solchem.

Die erstgenannte Verfälschung besteht also darin, dass man, um die Erkenntnis in ein transzendentes Subjekt hineinzudenken, gezwungen wird, die Erkenntnis als vom Objekt hervorgerufene qualitative Modifikation im »Subjekte selbst« zu fassen, wodurch das Problem entsteht, wie Erkenntnis überhaupt möglich ist; wie nämlich die im Subjekt liegende Modifikation Wissen von dem ausserhalb des Subjektes liegenden Objekt vermitteln kann; wie das Subjekt jemals »an das Objekt heran« gelangen kann. Dieses Problem, das sogenannte erkenntnistheoretische Problem, das einen sehr bedeutenden Teil der philosophischen Spekulation veranlasst hat, übrigens nicht den wertlosesten, ist ein Scheinproblem, das aus einem unklaren Begriff des Psychischen entstanden ist.

Die letztgenannte Verfälschung, die in diesem Zusammenhange besonders Interesse hat, äussert sich also auf die Weise, dass man meint, dass der Gefühlsinhalt (Lust, Unlust etc.) als psychisch »Bewusstsein von« (etwas) sein muss, womit gesagt ist: von etwas anderem als der Lust selber. In der Lust soll etwas gegeben sein, soll etwas gemeint, intentioniert sein, genau wie in der Vorstellung. Da es indessen Schwierigkeiten macht, ein selbständiges neues intentionales Objekt für das Gefühl zu finden, lässt man das Gefühl klüglich »an« der Vorstellungsintention »partizipieren«. Hieraus entsteht die Brentanosche Lehre von der Einteilung des Psychischen und von dem Aufbau der Intentionen. (Zur näheren Beleuchtung des Zusammenhangs zwischen dem erkenntnistheoretischen Subjektivismus, der Zweideutigkeit des Begriffes vom Psychischen und der Intentionslehre, speziell in der Theorie über die Objektsintention des Gefühls, wird auf den in den Schluss dieses Kapitels eingefügten Exkurs verwiesen, mit dem man sich schon in diesem Zusammenhange vertraut machen sollte).

Hiermit sind wir durch Brentanos Psychologie zur tiefsten Wurzel der unter B) kritisierten Vorstellung vorgedrungen, dass das Gefühl, insofern es Gefühl an etwas ist etc. an der intellektuellen Objektsreferenz gegen dieses etwas partizipiert.

Die hier vorgebrachten Einwendungen vermeidet MAX SCHELER, der die Brentanosche Lehre von der fundierenden Vorstellungsintention verwirft. Scheler unterscheidet zwischen dem nicht-intentionalen »Gefühlszustand« und dem intentionalen »Fühlen«, in dem die Werte gegeben sind, und er nimmt an, dass diese Intention im Gefühl ebenso selbständig und ursprünglich ist, wie die intellektuelle Intention. Es besteht eine

primäre »Wertnehmung« neben der »Wahrnehmung«.<sup>27)</sup> Scheler schreibt: »Völlig verschieden von diesen Verknüpfungen [nämlich eines nicht-intentionalen Gefühlszustandes mit einer Objektsvorstellung] aber ist diejenige des intentionalen Fühlens mit dem, was darin gefühlt wird. Diese Verknüpfung aber ist bei allem Fühlen von Werten vorhanden. Hier besteht ein ursprüngliches Sichbeziehen, Sichrichten des Fühlens auf ein Gegenständliches, auf Werte. Dieses Fühlen ist nicht ein toter Zustand oder ein Tatbestand, der assoziative Verbindungen eingehen oder der bezogen werden kann, oder 'Anzeichen' sein kann, sondern es ist eine zielbestimmte Bewegung — wenn auch durchaus keine vom Zentrum ausgehende Tätigkeit — (und gar keine zeitlich ausgedehnte Bewegung). Es handelt sich um eine punktuelle, je nachdem vom Ich aus gegenständlich gerichtete, oder auf das Ich zukommende Bewegung, in der mir etwas gegeben wird und 'zur Erscheinung' kommt. Dieses Fühlen hat daher genau dieselbe Beziehung zu seinem Wertkorrelat wie die von 'Vorstellung' und 'Gegenstand'; eben die intentionale Beziehung. Hier wird nicht das Fühlen unmittelbar mit einem Gegenstand, oder mit einem Gegenstand durch eine Vorstellung hindurch (die sich mechanisch zufällig oder durch bloss denkendes Beziehen mit dem Gefühl verband) äusserlich zusammengebracht, sondern das Fühlen geht ursprünglich auf eine eigene Art von Gegenständen, eben die Werte.«<sup>28)</sup> Aber wenn sich auch Scheler auf diese Weise gegen die Einwände schützt, die Brenatano treffen, so setzt er sich nur anderen ebenso schwerwiegenden aus. Wenn die Gefühlsintention »genau dieselbe Beziehung zu seinem Wertkorrelat wie die von Vorstellung und Gegenstand« sein soll, so ist damit gesagt, dass die Gefühlsintention mit der Vorstellungsintention identisch ist, »Wertnehmen« mit »Wahrnehmung«, »Fühlen« mit »Vorstellen«.<sup>29)</sup>

<sup>27)</sup> Scheler, Formalismus, 262 f., vergl. 30 f., 34 mit der Anmerkung, 249, 259.

<sup>28)</sup> a. a. O., 264—65.

<sup>29)</sup> In Übereinstimmung hiermit spricht Scheler von einer durch »Fühlen« vermittelten »Werterkenntnis«, »Werterfahrung« einer gegebenen »Wertgegenständlichkeit« oder »Wertwelt«, die sich erst allmählich der Gefühls-Erkenntnis offenbart, wie sich auch die Welt der Natur allmählich der Verstandes-Erkenntnis offenbart. Ebenso nennt er »Ekel« und »Appetit« Erkenntnisfunktionen. Er sagt, dass die Erkenntnis der sittlicher Welt wegen ihrer engen Verbindung mit Wille und Interesse leichter zu Verwirrung führt als die theoretische, Scheler, Formalismus, 267, 314 f., 330, 338. Die Intellektualisierung des Gefühls kann kaum deutlicher zutage treten.

»Fühlen« kann dann von dem anderen »Vorstellen« nur durch sein Objekt verschieden sein, genau wie die Vorstellung der Qualität Grün von der Vorstellung der Qualität Rot unterschieden werden kann.<sup>30)</sup> Abgesehen von den Einwänden, die dagegen erhoben werden können, dass dem Gefühl überhaupt intentionaler Charakter beigelegt wird, schwindet damit jedenfalls jede Grundlage dafür, den Wert zu einer besonderen »Gegenstandssphäre« zu machen, zu einer besonderen Welt neben der Natur mit ihrem eigenen Apriori. Die Berechtigung dazu konnte ja nur in der Besonderheit der Intention gesucht werden. Aber es ist deutlich, dass die Werte in der Natur nicht objektiv existieren. Falls man auf der anderen Seite den Gedanken von den Werten als einer selbständigen, in einer eigenartigen Intentionalität gegründeten Gegenstandssphäre festhält, so wird es, wenn sich diese Intentionalität nicht in der intellektuellen fundiert, unfassbar, wie die Werte jemals dem Gegenstand des Wirklichkeitsbewusstseins »anhaften«, »sich darin offenbaren« oder auf andere Art die allergeringste Verbindung mit diesem erreichen können. Abgesehen davon, dass ich nicht wie Scheler dazu imstande bin, mit dem aller Wirklichkeit entkleideten, reinen Wert (Angenehmheit, Güte, Schönheit etc. an und für sich)<sup>31)</sup> irgend einen Sinn zu verbinden, bleibt jedenfalls der Begriff »Gut« (»Güter«, nicht »das Gute«), d. h. der Begriff eines Naturdinges, in dem der Wert wirklich geworden ist, völlig unfassbar.

zu A) (vergl. oben S. 38). Der Gedanke, dass im Gefühl ein eigenartiges Objekt präsentiert wird, der Eigengegenstand des Gefühls im Gegensatz zu seinem nur angeeigneten Gegenstand, oder der Wert an und für sich, ist im Vorhergehenden bereits kurz kritisiert worden. Es ist erwähnt worden, dass dieser Gedanke einer Vermischung eines formellen und eines materiellen Begriffes vom Psychischen entstammt. Man denkt sich, dass im Gefühl wie in der Vorstellung ein »Gegenstand« gegeben ist, während das wirkliche Verhältnis so ist, dass im Gefühl eine Qualität (oder »Bewusstsein von« dieser) gegeben vorliegt, die wegen ihres Widerstrebens in der Reflexion in dem zeit-räumlichen Schema objektiviert zu werden, grade für das »Psychische« oder das Subjekt im materiellen Sinn konstituierend wird, sodass also das im Gefühl Gegebene durchaus nicht

<sup>30)</sup> Etwas ganz Entsprechendes gilt analog von Schelers dritter Intensionsart: »Streben« mit dem Korrelativ »Widerstände«, a. a. O., 135.

<sup>31)</sup> Nach Scheler existieren »echte Wertqualitäten«, die ohne ihre Träger in der Wirklichkeit bewusst sein können, d. h. ohne als »Wertdinge« oder »Güter« aufzutreten, Scheler, Formalismus, 4 f., vergl. 104.

der objektive Gegenstand sondern im Gegenteil das Subjektive ist, gegen welches das Objektive überhaupt erst Objekt oder Gegenstand (das Entgegenstehende) wird. Wir wollen zur Bestätigung dieser Behauptung den Unterschied zwischen Sensation und Gefühl etwas genauer betrachten.<sup>32)</sup>

Hauptsächlich in Übereinstimmung mit HÄGERSTRÖMS, PHALÉNS und TEGENS ebenfalls in den Hauptsachen übereinstimmender Auffassung wird angenommen, dass der Unterschied, der der natürlichen Unterscheidung zwischen Sensation und Gefühl zugrunde liegt, ein Unterschied in der Objektivierung des Bewusstseinsinhaltes ist, d. h. in der Lokalisierung und Temporalisierung in der Reflexion. Ich kann deshalb das Gefühl als eine Qualität definieren, die, wenn sie unmittelbar reflektiert wird, nur unbestimmt auf den eigenen Körper bezogen wird oder überhaupt nicht objektiviert, d. h. gar nicht lokalisiert und temporalisiert wird. Vielleicht noch stärker als es diese Philosophen getan haben, muss hervorgehoben werden, dass der Unterschied ein Gradunterschied ist.<sup>33)</sup>

<sup>32)</sup> Es ist zwecklos, sich an die vorliegende psychologische Fachliteratur zu wenden, um Auskunft darüber zu bekommen, was das Gefühl als psychischen Vorgang bezeichnet. Unter dem Namen »Gefühlstheorie« werden die verschiedenartigsten Probleme behandelt, ohne dass man sich des Unterschiedes bewusst zu sein scheint. Dadurch verliert die Diskussion für einen grossen Teil jeden Sinn. Es fehlt ein Übersichtswerk mit einer Erläuterung der verschiedenen Standpunkte und Probleme, wodurch die Argumentation planmässig gemacht werden könnte. (Relativ am besten scheint das Sammelwerk »Feelings and Emotions« ed. by Carl Murchison, 1928 zu sein). Die folgende Darstellung zielt allein auf die rein phänomenologische Charakteristik des Gefühls als Bewusstseinsinhalt, berührt also nicht die Fragen nach dem physiologischen Korrelat des Gefühls, nach seiner »Fundierung« in einer biologischen Teleologie oder in einem ursprünglichen, unbewussten seelischen Streben, nach seiner Funktion in psychischen Prozessen (besonders die Frage, ob ein Lustgefühl ein Gegenstand des Strebens ist, ein Produkt des Strebens, oder Ursache eines Strebens), oder andere Fragen, die das Gefühl angehen, die oft mit der phänomenologischen Charakteristik durcheinandergebracht werden.

<sup>33)</sup> Tegen, Viljandet, 223; Hägerström, Till den obj. rättnens begrepp, 46 f; Handlingar 113—115; Phalén, Begriiff des Psychischen, 485 f, besonders 521, 536—37, 541—42. So auch Kiesow, der schreibt: »What is common to all the experiences included in this concept [of feeling] is that they are not referred to objects of the outer world, of which one's own body is regarded as a part, but remain, as it were, in consciousness, forming a necessary basis for the processes of the will

Es ist, wie auch Tegen hervorhob,<sup>34)</sup> möglich, eine Reihe nach der abnehmenden Objektivierung aufzustellen. Sie fängt mit den ausgesprochen objektivierten Gesichtswahrnehmungen an. Schon der Schall ist weniger bestimmt zum Äusseren lokalisiert. Weder beim Gesicht noch beim Gehör kommen unter normalen Umständen auch Empfindungen vor, die auf den Körper bezogen werden. Geruch ist recht unbestimmt zum Äusseren lokalisiert und wird bei grösserer Intensität leicht mit Organempfindungen verbunden. Geschmack, Berührung, Kälte und Wärme werden ausserhalb des Körpers referiert, werden gleichzeitig immer von Organsensationen begleitet. Die Organsensationen selber werden mehr oder weniger bestimmt auf den eigenen Körper referiert, und mit zunehmender Unbestimmtheit beginnt die Beziehung auf die Gefühle. Die äusserliche Berührung und der äussere Druck ist deutlich lokalisiert, ebenso der Schmerz (Wollust). Hunger, Durst, Müdigkeit liegen auf der Grenze. In ihren intensiveren Formen können sie mit ziemlich ausgesprochener Lokalisation auftreten und werden dann als Organsensationen aufgefasst (Schmerz im Magen, Brennen im Halse, Klopfen und Schnurren in den Gliedern). In ihren weniger intensiven Formen verliert sich die Lokalisierung, und sie werden dann beinahe als Gefühle aufgefasst, die auf das »Ich« bezogen werden. Ich bin (es, der) hungrig, durstig (ist), fühle mich müde. Dasselbe gilt in noch höherem Grade von Nüchternheit, Mattsein und der entsprechenden diminutiven Form für Durst, für die der Sprache das Wort fehlt; ferner auch von körperlichem Wohlbefinden. Solange noch eine gewisse, wenn auch unbestimmte Lokalisation im Körper besteht, werden diese Gefühle als etwas Körperliches empfunden, und das Ich, auf das sie bezogen werden, ist nicht das eigent-

---

and the empirical ego . . . . Just as we designate as *sensations* the ultimate constituents of which objectifiable complexes of consciousness are composed according to the principle of psychic synthesis, so we call those which form the basis of the unobjectifiable feeling-complexes *elementary feelings*.« (Kiesow, »Feelings and Emotions« 89—90). In derselben Richtung geht James Ward, *Psychological principles*, 245, vergl. 44. — Wenn einige Psychologen, z. B. Nafe, *Am. Journ. of Psych.*, 35, 1924, 535, einen Anlauf zu einer mehr oder weniger bestimmten Lokalisation der Gefühle wahrgenommen zu haben meinen, kann man dagegen mit Young, *ibid.* 38, 1927, 164 einwenden, dass sowohl die reale Grenze als der Sprachgebrauch fliessend sind, und dass es deshalb anzunehmen wäre, dass die Versuchspersonen oft das Wort »feeling« für Sensationen brauchen.

<sup>34)</sup> Tegen, Viljandet, 242.

liche, geistige Ich, sondern das körperliche Ich. Erst das stark diffuse »Allgemeinbefinden« kommt nahe an »Stimmung« oder »Laune« heran, als etwas echt Psychisches, das zum geistigen Ich gerechnet wird. In den Affekten besteht eine enge Verschmelzung von Gefühlen und Organempfindungen (die von starken Impulsen begleitet werden). Am dichtesten am subjektiven Pol liegt der vollständig unlokalisierte und nichttemporalisierte Bewusstseinsinhalt: die »höheren« Gefühle wie die *i n n e r e* Freude, Zufriedenheit, (Glückseligkeit), Ruhe, Entspannung usw. mit den entsprechenden Gegenstücken Trauer, Unzufriedenheit, (Unglückseligkeit), Unruhe, Spannung, die gar nicht auf den Körper bezogen werden, und ebenfalls nicht temporalisiert werden. D. h. es ist ganz unmöglich, der Freude, der Trauer, der Glückseligkeit usw., irgendwelche Bedeutung ausserhalb des aktuellen Erlebnisses zuzulegen. Sie haben keinen Ort im Raum und keinen in der Zeit, d. h. sie sind immer aktuell und können nicht erinnert oder erphantasiert werden. Ich kann mich zwar daran erinnern oder mir denken, »dass ich glücklich war«, dass ich ein gewisses »behaviour« bezeugte — aber das Glück selber lässt sich nicht erinnern oder denken, nur (wieder) erleben. Aus diesen raum- und zeitlosen Gefühlen entsteht die (materielle) Ichvorstellung. In seinen höchsten Formen wird der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele nicht als Glaube an eine fortgesetzte Existenz in der Zeit ausgelegt, sondern als Glaube an eine Existenz ausserhalb der Dimensionen der Zeit. In der Personalisierung oder in dem Gedanken an ein Ich liegt noch korrelativ der Gedanke an ein Objekt, also an Raum und Zeit. In den exaltiertesten Gefühlszuständen erlebt der Mystiker das vollkommen raum- und zeitlose und damit unpersonalisierte Datum.

zu C) (vergl. oben S. 38). Ganz abgesehen von dem, was man von der Möglichkeit eines Eigengegenstandes für das Gefühl meint (vergl. B)), kann jedenfalls nicht eingesehen werden, wie es möglich gedacht werden soll, diesen Eigengegenstand, die Wertqualität, um den dem Gefühl angeeigneten Gegenstand zu prädisizieren also um den in der Vorstellung intentionierten Naturgegenstand. »Prädisizieren« bedeutet, wie wir gesehen haben, (oben unter A), zu objektiver Einheit zusammendenken. Aber wie könnte man die nicht räumliche und nicht zeitliche Wertqualität mit dem zeit-räumlichen Naturding in objektiver Einheit denken? Wie will man die notwendige Identität vermitteln? Das ist ganz einfach unmöglich.

Aus diesen verschiedenen Gesichtspunkten geht hervor, dass sich die

objektive Werttheorie in einem Dilemma befindet, aus dem kein Ausweg herausführt. Infolge des Ausgangspunktes ist es gegeben, dass die Werte nicht auf gewöhnliche Weise zu beobachtende oder zu bestimmende Objekte in der Natur sind. Man ist deshalb dazu gezwungen, die Werte zu einer eigentümlichen »Gegenstandssphäre«, zu einer Welt für sich — jenseits der Natur — zu machen, zu einer Welt, die in einem eigenartigen Bewusstsein, durch eine besondere Intentionalität erfasst wird. Wenn man nun Ernst mit diesem Gedanken machte, so müsste das Resultat notwendig dahin führen, dass man auf der einen Seite die Naturwelt hätte, auf der andern Seite die Wertewelt, ohne dass zwischen diesen beiden irgendwelche Verbindung, Berührung, Gleichheit, Gemeinschaft oder Relation bestünde. Sie müssten absolut verschieden, absolut unverbunden sein. Aber man hat augenscheinlich für eine solche Wertewelt praktisch keine Verwendung, ganz abgesehen davon, ob man mit einer solchen Welt jenseits der Natur-Wirklichkeit irgendwelchen Sinn verbinden könnte. Wenn der Wertbegriff überhaupt praktische Bedeutung haben soll, muss der Wert die Welt der Natur-Wirklichkeit berührend gedacht werden, sodass diese wertvoll wird oder der Wert naturwirklich wird. Dies ist auch ohne Zweifel die gewöhnliche Auffassung. Und auch wenn man, um diese Schwierigkeiten zu vermeiden, diesen Gedanken abweisen würde und das Verhältnis so auffassen würde, dass in dem sogenannten Wertvollen kein in der Natur realisierter Wert vorläge, sondern nur eine durch Vergleich herausgefundene Übereinstimmung zwischen der Welt der Natur und der der Werte, würde das doch kein Ausweg sein. Man kommt trotzdem nicht darum herum: damit man überhaupt von einem Vergleich und einer Übereinstimmung zwischen Wert und Wirklichkeit sprechen könne, müsste der Wert in Termini ausgedrückt werden, durch Qualitäten bestimmt sein, die diejenigen der Wirklichkeit sind. Dies wird auch im Wertbewusstsein klar vorausgesetzt. Das, was als Wert angenommen wird, muss jedenfalls als wirklich vorgestellt werden können, auch wenn nicht angenommen wird, dass es jetzt wirklich sei, oder jemals wirklich werden würde. D. h. die Qualität, die den Wert ausmachen, müssen dieselben sein wie die der Wirklichkeit. Aber wir können noch weiter gehen: der Gedanke an Wert ist grade der Gedanke an die Wirklichkeit von etwas, auch wenn diese Wirklichkeit augenblicklich nicht behauptet wird, sondern nur gedacht oder angenommen wird. Das, was einen Wert ausmacht, ist nicht die blosse Vorstellung eines gewissen Verhältnisses,



nicht der bloße Gedanke einer gewissen Handlungsart, sondern dieses Verhältnis, diese Handlungsart als wirklich (dies hängt mit dem praktischen Charakter des Wertbegriffes zusammen: nur das Wirkliche hat praktische Bedeutung).

Dies bedeutet, dass man nicht dazu imstande ist, die Vorstellung von den Werten als einer spezifischen Gegenstandssphäre in absoluter Disparität mit der der Wirklichkeit aufrechtzuerhalten. Man wird dadurch dahin gebracht, dem Wertbewusstsein auch Vorstellungsintentionalität zuzulegen, wodurch die oben unter A) und C) hervorgehobenen Schwierigkeiten entstehen.

Trotzdem es streng genommen erst in ein späteres Kapitel gehört, wo von der Pflichtethik und ihren Voraussetzungen gesprochen wird, wird es doch praktisch sein, schon hier anzuführen, dass ganz dasselbe Raisonement, das hier für das Verhältnis zwischen Wert und Wirklichkeit ausgeführt worden ist, auch für das Verhältnis zwischen dem Sein-sollenden und dem Seienden gilt. Man hat hierbei noch kräftiger die absolute Disparität zwischen »Sollen« und »Sein« als Denkformen oder Intentionen mit entsprechenden unabhängigen Gegenstandssphären herausstellen wollen. Die Anwendung von Kunstausdrücken wie »Sollen« und »Sein« erleichtern diese Konstruktion, indem sie verwischt, dass das, was als »gesollt« gedacht wird, grade als sein-sollend, d. h. als wirklich sein sollend gedacht wird.

Oft wird die wahre Bedeutung und Konsequenz eines allgemeinen philosophischen Gedankens am deutlichsten durch eine spezielle Anwendung hervortreten. So auch in diesem Falle. Die Bedeutung der absoluten Disparität zwischen »Sollen« und »Sein« tritt am allerbesten durch KELSSENS bekannten Versuch, das positive Recht durch eine normative Gültigkeitssphäre zu bestimmen, zutage, wobei diese Gültigkeitssphäre von der Welt der Naturwirklichkeit absolut verschieden ist, indem dieser Gegenstandsunterschied sich wieder auf den methodischen Unterschied zwischen »Sein« und »Sollen« als absolut disparaten Denkformen gründet. Es ist von Kelsens Kritikern oft behauptet worden, dass die Konsequenz hiervon sein würde, dass Kelsen sich jede Möglichkeit nimmt, das positive Recht als ein sozial-faktisches Phänomen zu fassen, oder überhaupt irgend eine Verbindung zwischen dem Recht und der sozialen Wirklichkeit zu etablieren. Ich kann nur die Berechtigung dieser Einwände anerkennen. Ich will mich indessen in diesem Zusammenhang nicht auf eine Diskussion dieses Problems in seinen speziellen rechtsphilosophischen Aspekten einlassen,<sup>35)</sup> sondern mich damit begnü-

gen, einen Versuch zu erwähnen, den Kelsen gemacht hat, die absolute Relationslosigkeit zwischen »Sollen« und »Sein« allgemein philosophisch zu überwinden.

Es ist hier ein grosser Vorteil, es mit einem so konsequenten Denker wie Kelsen zu tun zu haben. Er verwischt die Schwierigkeiten nicht. Kelsen selbst hat in seiner Polemik mit Binder mit grossem Nachdruck betont: solange wir uns im Denkmodus der Wirklichkeit (»Sein«) bewegen, kann diese Wirklichkeit (»Sein«) unmöglich als ein Wert erkannt werden, und umgekehrt: sobald von Wert die Rede ist (einem »Sollen«), kann dieser unmöglich als eine Wirklichkeit erkannt werden (als ein »Sein«). Die Konstruktionen: eine wertvolle Wirklichkeit oder ein wirklicher Wert sind beide gleich unmöglich. »Die Frage: Ist eine bestimmte Wirklichkeit wertvoll oder wertwidrig ist — unter der Voraussetzung eines grundsätzlichen Dualismus zwischen Sein und Sollen, Wirklichkeit und Wert — sinnlos.« Indessen ist es für Kelsen unmöglich, dabei stehen zu bleiben, da hiernach jede »Deutung« der Wirklichkeit im Verhältnis zu einem Normensystem ausgeschlossen sein würde, und die Rechtserkenntnis mit aller sozialer Wirklichkeit absolut inkomparabel würde.

Kelsen versucht um diese Schwierigkeit herumzukommen dadurch, dass er einen für »Sein« und »Sollen« gemeinsamen, »neutralen« Inhalt (Substrat) annimmt, der die Vergleichsgrundlage abgeben soll. »Obgleich Sein und Sollen zwei von einander gänzlich verschiedene, aufeinander nicht rückführbare Denkformen sind, können sie doch gleiche Inhalte aufnehmen. Menschliches Handeln ist vorstellbar als Inhalt des Seins, als ein Stück Natur oder Geschichte, d. h. als Gegenstand der Natur- oder Geschichtswissenschaft, oder als gesollt, als Inhalt von Normen und sohin als Gegenstand der Rechtswissenschaft. Nur wegen dieses gemeinsamen — an sich indifferenten und in dieser Abstraktion gar nicht vorstellbaren — »Substrates« lässt sich ein tatsächliches Geschehen bewerten, speziell rechtlich beurteilen.« Es ist nämlich in diesem Sinne möglich, dass »der Inhalt des Seins mit dem Inhalt des Sollens in Vergleich gesetzt wird.«<sup>35)</sup> Diese Erklärung hat schon auf den ersten Blick vieles von

<sup>35)</sup> Vergleiche hierzu Alf Ross, Theorie der Rechtsquellen, Kap. X Nr. 9; Recht und Wirklichkeit, Jur. Blätter, 1930, 245; Virkelighed og Gyldighed i Retslæren, Tidsskrift for Retsvidenskab, 1932, 81.

<sup>36)</sup> Kelsen, Problem der Souveränität, 99 Anm. 1. Vergl. Z. f. öff. Recht, 1922, 211 f.

einer Konstruktion ad hoc. Wenn diese merkwürdigen Substrate überhaupt nicht in Abstraktion von den Denkformen »Sein« und »Sollen« vorgestellt werden können, versteht man nicht, wie es möglich sein kann, einen Vergleich zwischen ihnen vorzunehmen, ohne gleichzeitig die Formen »Sein« und »Sollen« zu vergleichen, was als unmöglich zugegeben wird. Dieses Substrat dürfte indessen nicht bloss nicht abstrakt vorstellbar, sondern überhaupt undenkbar, nur eine Fabel sein. Sollte ein solches Substrat überhaupt gedacht werden können, müsste es in einer Denkform — entweder als »Sollen« oder als »Sein« gedacht werden — was entweder zum Widerspruch oder zum unendlichen Regress führt. D. h., es ist sinnlos »hinter« einem »Sollen« oder »Sein« ein neutrales Substrat anzunehmen. Es lässt sich überhaupt nicht denken, was dieses Substrat sein sollte. Aber damit fällt gleichzeitig jede Möglichkeit für das Etablieren einer Verbindung zwischen den beiden Reichen fort.

Dieses Resultat ist nicht erstaunlich. Denn eine einfache Analyse der normativen Aussage: »A soll sein«, wird zeigen, dass das, was darin als »gesollt« gedacht wird, grade die Wirklichkeit von A ist und kein mystisches Substrat. Schon aus dem Ausdruck A soll sein ergibt sich, dass das »Sein« von A »gesollt« ist. Dies wird durch Reflexion bestätigt. Man denkt sich darunter notwendig, dass die Existenz von A auf irgend eine Weise gefordert, gesollt, bestimmt durch ein Gesetz ist. Was sollte es sonst sein? Es kann nicht die blossе Vorstellung von A sein, ebenso wenig wie ein undenkbares »Substrat« von A.

### 3. Kritik der subjektiven Theorien.

Die subjektiven Theorien nehmen wie erwähnt an, dass das Wertbewusstsein nur ein blosses subjektives oder Zustandsbewusstsein ist, d. h. ein Bewusstsein, in dem bestimmte Zustände (Emotionen) im Subjekt selbst und nicht anderes erlebt werden; und, dass der Wert nur eine Bezeichnung für die Relation ist, in der ein Objekt zu diesem Zustand im Subjekt steht. Einem Dinge Wert zuschreiben bedeutet nichts anderes als, dass ich (evtl. auf näher qualifizierte Weise) Lust an oder Begehrde nach diesem Dinge fühle. Der Wert ist also nur eine Spiegelung meines eignen subjektiven Zustandes und verändert sich mit diesem. Das Wertbewusstsein ist einfach eine subjektive Assoziation einer emotionalen Lage und einer Objektsvorstellung.

Indessen scheinen dieselben Schwierigkeiten hier nur auf eine etwas andere Weise aufzutreten. Es ist augenscheinlich nicht genug, um ein

Wertbewusstsein zu etablieren, dass gleichzeitig im Bewusstsein ein Lustgefühl oder ein Gefühl der Begierde und eine Objektsvorstellung vorliegen. Lust soll Lust an etwas sein, die Begierde, Begierde nach dem Objekt. Aber was liegt in dieser Relation? Hier scheinen wir wieder bei dem Gedanken, dass das Objekt zugleich Objekt für die Emotion ist, angelangt zu sein. Und falls hiermit, nicht wie in den objektiven Theorien gemeint ist, dass die Emotion dadurch, dass sie an der Vorstellungsintention partizipiert, das Objekt zum angeeigneten Objekt hat, ist die Frage, welche Relation dann durch die Präpositionen »an« und »nach« ausgedrückt wird.

Man hat wahrscheinlich bisher diese Frage nicht genügend beachtet, sondern hat »die Richtung« der Emotion »gegen« ein Objekt, die durch die Präpositionen »an« und »nach« etc. ausgedrückt wird, als etwas Elementares und Unproblematisches hingenommen. Hat man aber erst die Objektintention des Gefühls verneint, so kommt man nicht darum herum, dass hier ein Problem liegt.<sup>37)</sup> Dieses Problem veranlasst uns zu einem

#### 4. *Behaviouristischen Intermezzo.*

Im Falle man den Namen Psychologie (psychologisch) für die Lehre vom Psychischen in der oben unter 2 angegebenen formellen Bedeutung des unmittelbar Gegebenen als schlechthin Gegebenen oder Bewusstseinsphänomen vorbehalten will, so ist alle Psychologie introspektive Analyse und Beschreibung, deren Aufgabe es ist, durch eine Reduktion aller objektivierenden Deutung in das primitive Introspektrum einzudringen. Selbst wenn nun in diesem Introspektrum (Bewusstsein von) Raum und Zeit vorhanden sein sollte, oder jedenfalls Ausdehnung und Dauer, so ist das Introspektrum oder das Bewusstsein von diesen Dingen keinesfalls selbst räumlich oder zeitlich. Ich kann es auch folgendermassen ausdrücken: ganz abgesehen von dem, was gefunden werden soll-

<sup>37)</sup> Hägerström meint, dass die Erklärung darin liegen soll, dass zwischen Vorstellung und Gefühl eine simultane Assoziation besteht, die ihren Ausdruck in Urteilsätzen bekommt, wobei das Vorstellungselement dominiert und den Gefühlsausdruck in die objektiven Bestimmtheiten des Vorgestellten hineinzieht (Till den objektiva rättens begrepp, 69). Diese Erklärung kann nicht als befriedigend bezeichnet werden; sie ist eigentlich nur eine in bildlichen Ausdrücken vorgenommene Umschreibung der Elemente des Problems. Was ist eigentlich diese »Dominanz« oder dieses »Hineinziehen« (»Abfärben«), von dem hier die Rede ist?

te (also auch, falls das Vorgefundene räumlichen oder zeitlichen Charakter haben sollte), so ist der Fund selber weder im Raum noch in der Zeit. Der Fund kann also nicht selber mit einem Raum- oder Zeitindex qualifiziert werden: es ist kein Fund *hier*, kein Fund *jetzt*. Man kann sich nicht denken, ihn mit anderen Funden zusammen in Raum und Zeit zu stellen. Falls man sich nämlich erst einen Fund in der Zeit  $t_1$  ( $Ft_1$ ) dünke und danach einen Fund in der Zeit  $t_2$  ( $Ft_2$ ), so müsste doch  $Ft_1$  für eine rein unmittelbare Betrachtung als ein Moment in  $Ft_2$  auftreten, als ein Moment mit »Erinnerungs- oder Vergangenheitsqualität«, könnte aber nicht, ohne eine Deutung, die das unmittelbar Gegebene überspringt, als eine in der Zeit  $Ft_2$  nebengeordnete Wirklichkeit anerkannt werden. Dasselbe gilt in noch höherem Masse von der Raumbestimmung. D. h. das Introspektrum ist notwendig das *einzig*e und *allumfassende*, d. h. ausserhalb von Zeit und Raum. Es ist nicht einmal ein adäquates Bild, wenn man sagt, dass das Introspektrum einen Zauberkreis zieht, über den hinaus man nicht kommen kann. Denn der Kreis ist Grenze, und Grenze enthält den Gedanken an etwas anderes: aber für die Introspektion existiert nichts anderes, ja »das andere« ist überhaupt undenkbar.

Ich habe mich bei diesem etwas schwierigen Gedanken aufgehalten (er ist stark und lebendig von HERBERT IVERSEN in seinem originellen Essay über die Zeit hervorgehoben worden, dort aber ist ihm allerdings falsche Bedeutung für die Erkenntnistheorie auf Grund einer Verwechslung des Unmittelbar-Gegebenen mit dem Wirklichen beigelegt worden)<sup>38)</sup> weil sich daraus die wichtige Konsequenz ergibt, dass die Introspektion niemals Kenntnis von anderem als einer Lage, einer Situation oder einem Zustand (einem Schnitt, einem Plan) von Qualitäten vermitteln kann, oder welchen Ausdruck man nun anwenden will, um die Zeitlosigkeit zu symbolisieren; niemals aber von einem Strom, einem Kurs oder einem Verlauf innerhalb der Zeit des Psychischen. Es ist deshalb apriorisch gegeben, dass man niemals durch echte Introspektion zu der allgemeinen Auffassung des Willens oder Begehrens als eines Stromes, eines Vorganges, einer ablaufenden Aktivität gelangen kann. Ob man auf anderem Wege mit Recht zu einer Willensauffassung als etwas in der Zeit verlaufendem gelangen kann, soll hier nicht erörtert werden. Ich behaupte nur, dass der Wille für die Introspektion notwendig eine Lage von Qualitä-

<sup>38)</sup> Herbert Iversen, *To Essays*, 371, 377, 379, 381.

ten, eine Situation ist. So ist auch der Wille in letzter Zeit von Tegen in seinem grossen Werk über den Willen im Verhältnis zum Ich und zur Aktivität beschrieben worden.

Ferner folgt daraus — immer, wenn das Wort psychologisch in der erwähnten Bedeutung gefasst wird — dass es keine psychologische Kausalerklärung gibt.<sup>38)</sup> Denn Kausalerklärung impliziert Zeitfolge. Ganz besonders gilt natürlich, dass jede Erklärung von Bewegungen im Raum, also physische Vorgänge ausserhalb des Gebietes der Psychologie fallen.

Jedes Geschehen in dem lebendigen Organismus und alle Veränderung von dem lebenden Organismus im Raum (und diese beide Gruppen können selbstverständlich nicht getrennt werden) sind Bewegungen im Raum und können mit einem gemeinsamen Ausdruck passend das Verhalten (das Benehmen) des Organismus oder sein »behaviour« genannt werden. Die Lehre von diesen Vorgängen nenne ich Behaviourismus; sie umfasst also teils das, was man gewöhnlich Physiologie nennt, teils Behaviourismus im engeren Sinne. Behaviourismus ist also Physiologie und umgekehrt. Einen prinzipiellen Unterschied zwischen diesen Disziplinen gibt es nicht. Das Verhalten des lebenden, auch des intelligenten Organismus besteht aus Vorgängen im Raume und verlangt deshalb nach einem klaren methodologischen Prinzip Erklärung durch dieselben (physikochemischen) Gesetze wie andere Vorgänge im Raume.<sup>40)</sup>

<sup>38)</sup> Eine psychologische Kausalerklärung müsste weiter in der Zeit seiende und also unbewusste psychische Elemente annehmen. »Dass eine 'Erklärung' ohne in irgendwelchem Sinne 'unbewusste' Zwischenglieder unmöglich ist, steht fest«, sagt Jonas Cohn, Logos XII, 50. In derselben Richtung auch Haering, Archiv f. d. ges. Psych. Bd. 26, 279. Aber die Annahme eines unbewusst Psychischen ist eine Unsinnigkeit. Psychologische »Erklärung« durch unbewusste Triebe, Tendenzen, Energien und ähnliches ist dabei nur eine teleologische Scheinerklärung, vergl. unten S. 59. Was sich in Wirklichkeit hinter diesen Ausdrücken versteckt, sind physiologische Dispositionen, vergl. unten die Note 65.

<sup>40)</sup> Es liegt hierin keine Standpunktnahme zum Vorteil der Parallelltheorie. Es ist nicht ausgeschlossen eine Wechselwirkung zwischen dem »Psychischen« und dem Physischen in der Art anzunehmen, dass gewisse Glieder der Kette auch »psychische« Eigenschaften haben. Ich unterlasse es zu erörtern, was in diesem Zusammenhange unter dem »Psychischen« verstanden wird.

Behaviourismus (Physiologie) ist eine Wissenschaft, die als solche überhaupt nichts mit dem Psychischen zu tun hat.<sup>41)</sup>

Wir wollen im folgenden gewisse typische Behaviourverläufe in tierischen Organismen betrachten, nämlich solche, die »interessiert« oder »von einem Interesse bestimmt« sind. Wir wollen sie weiterhin in ihrer extremsten Form, nämlich als den Lernprozess im intelligenten Tier betrachten. Man nennt ein Tier intelligent, wenn es die Fähigkeit zeigt, durch wiederholte Handlung unter gleichartigen Umständen, sein interessiertes Benehmen diesen anzupassen; oder einfacher: durch individuelle Erfahrungen zu lernen. Es ist klar, dass hierdurch nur ein Gradunterschied angegeben ist. Der Lernprozess ist die Serie gleichartiger Serien im Benehmen, durch die sich der Organismus sukzessiv den gegebenen Umständen anpasst.

Die behaviouristischen Studienbücher wimmeln von Lernprozessschilderungen. Ganz willkürlich führe ich ein Beispiel aus TORNDIKE an. »We take a box, twenty by fifteen by twelve inches, replace its cover and front side by bars an inch apart, and make in this frontside a door arranged so as to fall open when a wooden button inside is turned from a vertical to a horizontal position. .... A Kitten, three to six months old, if put in this box when hungry, a bit of fish being left outside, reacts as follows: It tries to squeeze through between the bars, claws at the bar and at loose things in and out of the box, stretches its paws out between the bars, and bites at its confining walls. Some one of all these promiscuous clawings, squeezings and bitings turns round the wooden button, and the kitten gains freedom and food. By repeating the experience again and again, the animal comes gradually to omit all the useless clawings and the like, and to manifest only the particular impulse (e. g., to claw hard at the button with the paw, or to push against one side of it with the nose) which has resulted successfully. It turns the button around without delay whenever put in the box.«<sup>42)</sup>

In diesem Gesamtverlauf wie in einer Menge ähnlicher Fälle kann man drei Momente hervorheben: 1) Jede einzelne Reaktionsserie hat einen bestimmten typischen Verlauf; sie dauert an, bis sie mit bestimmten

<sup>41)</sup> Dieses methodologische Prinzip ist von einigen weniger philosophisch geübten Amerikanern hypostasiert worden, um zu verneinen, dass es überhaupt etwas Psychisches, irgend ein Bewusstsein gäbe. Nicht zum ersten Male in der Geschichte der Philosophie ist ein methodologisches Prinzip in ein Existenzprinzip verwandelt worden.

<sup>42)</sup> Zitiert nach PERRY, General theory of value, 185.

gleichartigen Handlungen abgeschlossen wird, in diesem Falle: das Verzehren des Futters. Diese abschliessenden Handlungen, die (vorläufige) Ruhe herbeiführen, werden allgemein *Konsumationshandlungen* genannt. 2) Der Organismus nimmt unter jeder Reaktionsserie eine besondere *Einstellung* ein, d. h. der Organismus zeigt sich faktisch im erhöhtem Grade gewissen Stimuli gegenüber empfänglich (in unserem Beispiel: Anblick und Geruch des Futters) und im geringeren Grade anderen gegenüber (z. B. »interessiert« Spielen weniger). Dies ergibt sich nicht aus der oben zitierten Beschreibung, dagegen aus vielen anderen Tierversuchen. 3) Es findet im Verlaufe der wiederholten Handlungsserien eine bis zu einem bestimmten Punkte allmählich fortschreitende *Anpassung* der Handlungsweise des Tieres statt, d. h. die Organbewegungen, die unter den gegebenen Verhältnissen dazu geeignet sind, zum Verzehren des Futters zu führen, finden sich mit einer, bis zu einem gewissen Punkt steigenden Geschwindigkeit und Sicherheit ein. Von diesen drei Momenten definieren die beiden ersten den Verlauf als interessiert; das dritte, die Anpassung, den Verlauf als einen Lernprozess. Wir können also sagen, dass ein Handlungsverlauf dann interessiert ist, wenn er einen bestimmten typischen Verlauf zeigt, und zwar so, dass er, beherrscht von einer gewissen Einstellung, normal erst durch eine bestimmte Konsumationshandlung zum Abschluss in Ruhe gebracht wird. Von dieser sagt man, dass sie Lust herbeiführt, worunter in behaviouristischen Termini natürlich durchaus nichts anderes verstanden werden darf, als der geschilderte objektive Abschluss in Ruhe.

Die Frage erhebt sich nun, in welchen Termini das interessierte Benehmen prinzipiell zu erklären ist.

Der Gedanke ist uralte, dass man zur Erklärung von biologischen Phänomenen und besonders von interessiertem Benehmen zu einem anderen Erklärungsprinzip als dem mechanisch-kausalen, das für die physikochemischen Prozesse in der unorganischen Welt gilt, greifen muss. Die Erklärung der vitalen Prozesse, so sagt man, kann nur durch die Annahme eines *Zweckes* geschehen; die Erklärung ist *teleologisch* oder *hormistisch*.

Es ist keine ganz leichte Aufgabe zu sagen, worin der Unterschied zwischen diesen beiden Prinzipien bestehen soll. Hinter der teleologischen Betrachtungsart (vergl. unten, Kap. V. Nr. 3) liegen Vorstellungen die ausserordentlich primitiv und noch heute ausserordentlich lebendig in der natürlichen Auffassung von uns selber als handelnden Wesen



sind; dies führt es mit sich, dass es so schwierig ist, den spekulativen Charakter dieser Betrachtungsart anzugeben. Er kommt uns so »selbstverständlich« vor, dass es schwer sein kann, das Problematische auch nur zu entdecken.

Man kann zu Anfang den Unterschied vielleicht so ausdrücken, dass man sich bei der mechanisch-kausalen Erklärung denkt, dass das, was geschieht, durch die vorausgehenden Glieder und die vorliegenden Umstände bestimmt ist, »erklärt« werden kann, sodass das Ergebnis des Verlaufes zu dem wird, was es eben wird, gemäss den bedingenden Umständen. In der teleologischen Erklärung denkt man sich dagegen, dass das, was geschieht durch das Resultat bestimmt ist, »erklärt« werden kann, sodass sich der Verlauf demgemäss einstellt und unter gegebenen Umständen so wird, wie es werden muss, d a m i t es zu dem bestimmten Resultat, zu dem erklärenden Zweck führt. Schematisch können wir also sagen: wenn wir einen Verlauf  $a \rightarrow b$  haben, wird man es im ersteren Fall durch oder aus  $a$  erklären, im letzteren durch oder aus  $b$ .<sup>43)</sup>

Dieses ist jedoch nicht ganz korrekt. Denn es ist nicht eigentlich das kommende  $b$ , das ja noch garnicht existiert, das man sich im Verlauf wirkend denkt, sondern dagegen  $b$ 's Repräsentant in  $a$ . Das  $b$ , das nicht existiert, denkt man sich trotzdem auf eine gewisse Weise »potentiell« oder als »Anlage« in  $a$  existierend. Diese Eigenschaft von  $a$  nennt man eine Energie, Tendenz oder Kraft in  $a$  zu  $b$ . Dass diese Begriffe sich widersprechen, weil man in ihnen sowohl annimmt, dass  $b$  existiert und, dass  $b$  nicht existiert, ist eine Sache für sich, die in anderem Zusammenhang ausführlicher erörtert werden wird (XI. 1). Hier heben wir hervor, dass die Erklärung des Verlaufs durch eine Tendenz auf ein Telos, durch eine Energie oder ähnlich von derselben Art ist, wie das berühmte Beispiel bei Molière, wo die einschläfernde Fähigkeit des Opiums durch eine *vis dormitiva* erklärt wird. Man »erklärt« den Verlauf  $a \rightarrow b$ , dadurch dass man eine Energie oder Tendenz ( $a \rightarrow b$ ) annimmt, was nichts anderes ist, als d e r V e r l a u f »i n s i c h s e l b s t z u s a m m e n g e d r ä n g t«, d. h. gedacht unter Abstraktion von der Zeitfolge.

Dies bedeutet, dass der ganze Unterschied zwischen kausaler und teleologischer Erklärung illusorisch ist. Er entsteht dadurch, dass man in den Ursachs- oder Erklärungsbegriff eine, aus dem subjektiven Erlebnis

<sup>43)</sup> Vergl. hierzu Warren, A Study on Purpose, The Journ. of Philosophy, XIII, 1916.

des mit einer gewissen Arbeit verbundenen Gefühls von Anspannung und Kraftentfaltung erschlossene Vorstellung einer Art Zwangsausübung oder Kraftanwendung, die aus einem gewissen Zentrum (dem Subjekt analog) hervorgeht, einlegt. Dadurch entsteht die Frage, ob a nur als a oder ob das in a liegende potentielle b der eigentlich s c h a f f e n d e F a k t o r im Verlauf ist. Aber alles dies ist reine Mythologie, das reine Hineindichten subjektiver Gefühle in die Natur. Wenn man in den Ursachbegriff nichts anderes legt, als allein die regelmässige Zeitfolge zwischen a und b, so verschwindet jeder Unterschied darin, ob die Erklärung von a nach b geht oder von b nach a. Die Erklärung liegt in ihrer gegenseitigen gesetzmässigen Verbindung, in nichts anderem.

Vitalisten und Neu-Vitalisten haben behauptet, dass eine blosser Ursacherklärung biologischer Phänomene durch physiologische (physikalische und chemische) Gesetze unmöglich sei, und dass man ein neues »Prinzip« annehmen muss, das die vitalen Prozesse auf bestimmte Zwecke leitet. Innerhalb der Psychologie hat vor kurzem Mc DOUGALL mit grosser Energie eine teleologische, hormistische Methode, für die »purposive striving« die fundamentale Kategorie ist, im Gegensatz zu der gewöhnlichen mechanisch-kausalen aufgestellt.<sup>44)</sup> Für Mc Dougall liegen die letzten Erklärungsgrundlagen für alle Aktivität im Instinkt, d. h. eine »energy that works teleologically, and which is therefore radically different from the energies which physical science conceives as working always mechanically.«<sup>45)</sup> Der Instinkt ist eine »creative activity«, eine letzte Kraft, »striving towards a goal«,<sup>46)</sup> »a spring of energy«, »a drive«<sup>47)</sup> »a primary spring or motive of all action«.<sup>48)</sup> Diese letzte T e n d e n z, die sich als eine schaffende Aktivität selbst auf ein gegebenes Ziel vorwärts wirft, wird von Mc Dougall selbst Bergsons »élan

<sup>44)</sup> Mc Dougall, Outline, VII. An Mc Dougall schliesst sich nahe Morton Prince an. (»Feelings and Emotions«, 161). Siehe auch Mc Dougall, Br. Journ. of Psych., 17, 1927, 171. In Dougalls letzter Arbeit, »The Energies of Men«, 1932, werden dieselben Gedanken dargestellt, wenn auch, in Übereinstimmung mit dem Zeitgeist, etwas vorsichtiger formuliert. Es wird die Möglichkeit angedeutet, dass die beiden Erklärungsprinzipien, die beide als nicht ganz intelligibel bezeichnet werden, auf ein einziges tiefer liegendes reduziert werden können, a. a. O., 21—22.

<sup>45)</sup> a. a. O., 216, 317.

<sup>46)</sup> a. a. O., 317.

<sup>47)</sup> a. a. O., 219.

<sup>48)</sup> a. a. O., 219.

vital« an die Seite gestellt, Schopenhauers »will-to-live«, Jungs »libido« und der »implanted propensities« der schottischen Schule.<sup>49)</sup> Aus den angeführten Ausdrücken ergibt sich deutlich, dass hinter Mac Dougalls Theorie des Instinktes, als eines teleologischen Erklärungsprinzipes, genau dieselben oben dargestellten mythologischen Ideen liegen.

Zu einem prinzipiell gleichen Resultat wird man überall geführt, wo man eine gewisse psychische Energie, Spannung oder Tendenz als erklärende Ursache des Verlaufs einführt. So z. B. bei einem der eigentümlichsten Repräsentanten der modernen Psychologie, bei KURT LEWIN. Indem Kurt Lewin sich gegen die Element- und Assoziationspsychologie wendet und statt einer blossen »phänotypischen« Beschreibung eine kausal-dynamische Problemstellung und eine entsprechende konditional-genetische Begriffsbildung fordert,<sup>50)</sup> will er als Ursache des psychophysischen Verlaufs bestimmte seelische Energien einführen, die auf einen Willens- oder Bedürfnisdruck, oder wie es Kurt Lewin nennt: auf gespannte seelische Systeme zurückgehen.<sup>51)</sup> Es wird von »arbeitsfähiger Energie«, »verursachenden Energien«<sup>52)</sup> und ähnlichem gesprochen, d. h. die Energie selber wird als Ursache eingeführt. Diese Energie wird nun deutlich in Form der erwähnten Tendenz, des Strebens, Dranges oder der Richtung gefasst, d. h. als ein Gegebenes, das sich selbst transzendiert und dadurch sich selbst im Kommenden hervorbringt.<sup>53)</sup> Die seelische Energie ist ein latentes, d. h. unbewusst Psychisches.<sup>54)</sup>

Da nun indessen diese seelischen Energien in der Erfahrung nirgends

<sup>49)</sup> a. a. O., 72, 269.

<sup>50)</sup> Kurt Lewin, Vorbemerkungen über die psychischen Kräfte und Energien und über die Struktur der Seele, 307—08.

<sup>51)</sup> a. a. O., 311.

<sup>52)</sup> a. a. O., 313.

<sup>53)</sup> Einige Zitate werden dies illustrieren. »... Hierin zeigt sich unmittelbar, dass ein Spannungszustand vorhanden ist, der von innen heraus auf Entspannung durch in bestimmter Richtung liegende Handlungen hindrängt«. (Lewin, Vorsatz, Wille und Bedürfnis 339); »es besteht vielmehr ein innerer in eine bestimmte Richtung gehender Druck, ein innerer Spannungszustand, der auf die Ausführung der Vornahme hindrängt«. a. a. O., 348); »Bei aller Bedeutung der äusseren Triebansätze haben wir es bei den Bedürfnissen im wesentlichen mit Spannungszuständen zu tun, die auf Befriedigung des betreffenden Bedürfnisses hindrängen«. (a. a. O., 356) (von mir gesperrt).

<sup>54)</sup> a. a. O., 349.

anders als eben durch eine hypothetische Voraussetzung für den Verlauf, den die Energie »erklären« soll, gegeben sind,<sup>55)</sup> so ist es klar, dass diese Erklärungsweise von jener oben erwähnten, tautologischen Art ist. »Energie«, »Tendenz«, »Kräfte«, »Felder« usw. sind in der Psychologie ebenso wenig Erklärungsmomente wie in der Physik, sondern nur bildliche Beschreibungsmittel, die selbst Erklärung erfordern. (Wenn man dem Magneten eine magnetische Kraft oder Energie und ein durch Kraftlinien bestimmtes magnetisches Feld zuschreibt, so ist das keine Erklärung, sondern nur eine einfache Beschreibung der magnetischen Phänomene).<sup>56)</sup> Hieraus folgt, dass Kurt Lewin und seine Schüler insofern<sup>57)</sup> sie meinen, eine »Erklärung« psychischer Vorgänge mittels einer Reihe aus der Physik geholten Ausdrücke wie Energie, Kraft, Spannung, Auslösung, Feld, Kraftlinie, Widerstand (Barriere), relativ isolierte Systeme usw. gegeben haben, eine nur bildliche Beschreibung mit einer wirklichen Erklärung verwechseln. So ist es z. B. keine Erklärung der Gleichgültigkeit dem Essen gegenüber, die durch Sättigung eintritt, dass die in Betracht kommende »psychische Energie« »ausgelöst« ist.<sup>58)</sup> Eine wirkliche Erklärung ist dagegen die physiologische: dass die konsumierende Stimulus-Respons-Reaktion durch physiologische Prozesse den primären inneren Stimulus (den Hunger) auslöscht.

Wohin die Annahme verursachender seelischer Energien führt, kann man am besten bei FR. GROSSART sehen, der lehrt, »dass die Fundierung des Gefühls weder im physiologischen Apparat, noch im reinen Bewusstseinsgeschehen liegen kann, sondern nur in einem von beiden verschiede-

<sup>55)</sup> Vergl. a. a. O., 339.

<sup>56)</sup> Ich will hiermit nicht behaupten, dass ein absoluter Unterschied zwischen Beschreibung und Erklärung besteht, jedoch der relative, dass Erklärung bedeutet, dass eine Gruppe von Beobachtungen mit anderen zusammen in einen relativ grösseren Zusammenhang eingeordnet wird. Aber eine solche fortschreitende Koordination liegt nicht vor, wenn die magnetischen Phänomene durch ein magnetisches Feld »erklärt« werden. Denn dies bedeutet kein neues Phänomen, das mit dem ersten zusammen in einen neuen Zusammenhang eingeordnet wird.

<sup>57)</sup> Es ist zweifelhaft, in welchem Umfange dies wirklich der Fall ist. Kurt Lewins interessante Abhandlung »Der Übergang von der aristotelischen zur galileischen Denkweise in Biologie und Psychologie«, (Erkenntnis, Band I, 421) scheint auf unangreifbaren Gesichtspunkten aufzubauen. Es verhält sich wohl in Wirklichkeit so, dass sich in Kurt Lewins tatsächlicher Verwendung richtiger methodologischer Prinzipien dann und wann unüberwundene Reste älterer Gesichtspunkte geltend machen.

<sup>58)</sup> a. a. O., 316—17.

nen Gebiet, den im erlebenden Subjekt wirksamen Tendenzen. Zu ihnen gehören die Triebe und Instinkte, aber sie erschöpfen sie nicht. Sie müssen vielmehr allgemein als letzte, vom Bewusstsein unabhängige, real existierende, von ihm aber erfassbare seelische Kräfte oder Strebungen begriffen werden. Die Frage nach dem Wesen des Gefühls führt so notwendig zu der Frage des Unbewussten, besser gesagt: den unbewussten seelischen Kräften.<sup>59)</sup>

Oder sind Lust und Unlust vielleicht Schlüsselworte zum Verständnis alles tierischen (menschlichen) Benehmens? Erklärt ein inneres Streben nach Lust die Richtung der interessierten Handlung auf ein bestimmtes Ziel? Sucht das Tier sein Futter und den nächsten Weg dazu, weil dies die relativ grösste Lust ergibt? Man hat dies oft behauptet. »Nature has placed mankind under the governance of two sovereign masters, pain and pleasure. It is for them alone to point out (what we ought to do, as well as to determine) what we shall do.« sagt BENTHAM, und er drückt dadurch nur einen alten Gedanken aus, der auch nach seinen Tagen zahlreiche Anhänger gezählt hat.

Indessen baut auch diese Behauptung auf Vorstellungen, die so »selbstverständlich« sind, dass es schwer ist, ihren wirklichen Sinn zu erfassen.

Zunächst kann man sich den Sinn so denken, dass aller Wille, alles Streben oder alle Begierde immer bewusst-psychologisch als Begierde nach Lust auftritt, wenn nicht unmittelbar, so jedenfalls mittelbar. Dies wiederum will sagen, dass die in die Strebenslage eingehende Vorstellung von etwas jetzt-nicht-wirklichem (Zukünftigem), welches gerade das ist, was als Gegenstand (Ziel) unseres Strebens aufgefasst wird, immer eine Vorstellung von Lust sein sollte. Hierzu ist zu sagen, dass die einfachste Reflexion ergibt, dass dies zwar der Fall sein kann, aber bei weitem nicht immer ist. Das natürliche und ernste Streben ist sachlich. Nur das in der Reflexion depravierte und vielleicht das nicht-ernsthafte, spielende Streben fragt nicht nach der Sache, sondern nach der Lustfolge der Sache. Dies dürfte mit der Zeit ziemlich allgemein eingesehen worden sein.

Aber man will in Wirklichkeit auch nicht die Beschreibung einer psychischen Lage geben, wenn man sagt, dass Lust und Unlust für alles Handeln bestimmend ist, sondern eine Erklärung eines Vorganges. Man denkt sich, dass Lust und Unlust die grossen Triebfedern sind, die

<sup>59)</sup> Grossart, Gefühl und Strebung, Bd. 79, 392.

die Maschinerie in Gang setzen. Aber wie genauer? Ist es eine Lust-Unlust, die vor der Handlung vorliegt? oder ist es eine zukünftige als Folge der Handlung, an die man denkt? Falls es eine bereits vorliegende Lust-Unlust ist, die man sich im gewöhnlichen mechanisch-kausalen Sinn als Ursache denkt, so ist nicht recht einzusehen, warum gerade dieses Moment als die Ursache hervorgehoben wird. Es muss doch viele andere Momente geben, sowohl gleichzeitige als vorzeitige, die in diesem Sinn Ursache sind. Nein, die Sache ist die, dass überall da, wo von einem einzelnen Ding als der Ursache, Triebfeder, Energiequelle, dem Kraftzentrum usw. gesprochen wird, liegt in Wirklichkeit eine teleologische Betrachtungsweise nach oben angegebenen Muster vor. Man denkt sich im Menschen hinter den bewussten Strebenlagen ein unbewusstes Streben als eine Energie oder Tendenz, »a purposive striving«, »a spring of action« etc. vorwärts zu einer — Lust gerichtet (bei den oben benützten Symbolen  $(a \rightarrow b)$ ).

»Die Erklärung« alles Handelns durch das Lustprinzip ist deshalb nur eine neue Form der teleologischen Erklärung. Dazu kommt, dass sie weiterhin mit der metaphysischen Vorstellung eines unbewussten Psychischen »hinter« dem Bewusstsein operiert. Endlich und nicht am geringsten hat das Lustdogma der praktischen Psychologie, Soziologie, Geschichte, Kulturwissenschaft etc. sehr geschadet, dadurch, dass es den Glauben daran, dass die Handlungen der Menschen immer von einem Zweck diktiert sind, fundiert hat, d. h. diktiert von der reflektierten Einsicht in gewisse erwartete Folgen des Handelns, während das wahre Verhältnis, das die neuere Soziologie erst jetzt die Menschen einsehen lässt, so ist, dass das Handeln oft zwecklos ist, d. h. blind und unmittelbar einem Impulse zuzuschlagen entspringt und seinen ganzen Zweck und Sinn im Auslösen einer Spannung findet. Ganz besonders hat der Glaube an die »Zwecke« — bewusste oder unbewusste — die Lehre von der Entstehung und Entwicklung der sozialen Institutionen verfälscht. Grade hier hat die neuere Soziologie eine grosse Arbeit geleistet, dadurch, dass sie den traditionellen Intellektualismus ad absurdum geführt hat. Man beginnt jetzt zu verstehen, dass auch der Mensch ein blindes und leidenschaftliches Tier ist und vor allem gewesen ist.

Wir müssen deshalb jede Form von teleologischer Erklärung als illusorisch verlassen. Das interessierte Verhalten bietet, soweit ich sehen kann, auch keine Schwierigkeiten, die nicht prinzipiell in gewöhnlichen naturwissenschaftlichen Termini erklärt werden könnten, wenn es

auch natürlich eine ganz andre Frage ist, ob die Forschung auf ihrem heutigen Standpunkt imstande ist, diese Aufgabe zu lösen.

Wie oben erwähnt wird die interessierte Handlung durch die Richtung des Verlaufs auf und den Abschluss in einem Ziel, ausserdem durch die entsprechende »Einstellung« des Organismus auf alles, was damit in Verbindung steht charakterisiert. Und grade diese Verhältnisse scheinen prinzipiell mit dem »blinden« Naturverlauf unvereinbar. Doch kaum mit Recht.

Ein Verlauf wie der oben geschilderte (die Katze im Käfig) kann wahrscheinlich durch Reflex-termini (Stimulus-Respons), der Fundamentalkategorie des Behaviourismus, erschöpfend und vollständig erklärt werden. Das Verhältnis scheint so zu sein: der Hunger bedeutet einen im Organismus selber unter gewissen Bedingungen entstehenden Stimulus (Die Entleerung des Magensacks, dadurch hervorgerufene krampfartige Zusammenziehungen mit begleitenden Schmerzen, evtl. Hormonausscheidung oder ähnliches), der den motorischen Apparat zu einer Reihe unruhiger, zufälliger Bewegungen stimuliert, die (auf Grund früherer Erfahrungen) durch die Nähe des Futters noch weiter stimuliert werden (Anblick, Geruch).<sup>60)</sup> Nachdem das Tier mit der Nahrung in Kontakt gekommen ist, tritt eine neue Reaktionsreihe ein (das Verschlingen der Nahrung), das durch innerorganischen Funktionszusammenhang (die Ausdehnung des Magensacks, evtl. eine Veränderung in der Zusammensetzung des Blutes usw.) die Wirkung zeitigt, dass der ursprüngliche Stimulus (der Hunger) ausgelöscht wird. Wenn wir einen solchen zirkulären Zusammenhang annehmen, zwischen einer inneren, konstitutionell begründeten (»autonomen«) Stimulus-Respons-Reaktion, die eine Reihe von Bewegungen veranlasst, und den (ursprünglich zufällig, später adäquat) hierdurch hervorgerufenen äusseren Reaktionen, die wiederum den konstitutionellen Stimulus auslöschen, so haben wir ein Schema, das in grossen Linien die Mechanik der Interessehandlung ergibt und seinen Abschluss in einem bestimmten Ziel erklärt.<sup>61)</sup> Das zweite Charakteristi-

<sup>60)</sup> Über den »Hungermechanismus« siehe Marston, Am. Journ. of Psych., 35, 1924, 483.

<sup>61)</sup> Es kommt mir vor, als hätte die behaviouristische Theorie die Bedeutung eines solchen konstitutionellen, zirkulären Zusammenhangs zwischen den Reaktionen zur Erklärung von Interessehandlung und Lernprozess nicht eingesehen. Nur ganz selten habe ich dieses Verhältnis in der Literatur erwähnt gesehen. W. B. Pillsbury schreibt in

kum der Interessehandlung, die Einstellung des Organismus, muss wahrscheinlich auch zu einem funktionellen Zusammenhang zwischen Energieauslösungen reduziert werden können. Die »Einstellung« gegenüber gewissen bestimmten Stimuli und die daraus sich ergebende »Selektivität«, die den interessierten Organismus bestimmt, ist prinzipiell nicht rätselhafter als die Einstellung und Selektivität eines Radioapparats: sie bedeutet eine in dem sensitiven und motorischen System von dem konstitutionellen Stimulus (»die herrschende Einstellung«) verursachte Anordnung, sodass gewisse Energien durch bestimmte Stimuli ausgelöst werden und nicht durch andere.

Man muss annehmen, dass der Reflex selber als Ausdruck für physiologische Dispositionen prinzipiell auf rein physiologische (physikochemische) Termini reduzierbar ist.<sup>62)</sup> Es bleibt also nur die im Vorausgehenden vorausgesetzte Umkoppelung oder Assoziation der Reflexe auf andere Stimuli als die ursprünglich auslösenden, die notwendig ist, um die steigende Anpassung in der Handlungsweise zu erklären, die den ursprünglichen »Zufall« überflüssig macht. Man ist wohl kaum imstande, auf zufriedenstellende Weise dieses Grundgesetz des Behaviourismus physiologisch zu erklären, aber es scheint durchaus keine prinzipielle Unmöglichkeit dazu vorzuliegen.

Wenn wir eine von der Natur des Organismus bedingten, angebore-

»Feelings and Emotions«: »Each type of response divides into these two parts: the initial stimulus that incites to random movements, and the terminal stimulus that puts an end to the random movements« (116) »Without that stimulus to set an end to the random movements, no learning and no ordered action would be possible. The pleasant stimulus is more effective than the unpleasant because the pleasant begins a new series of acts which in the end remove the internal stimulus that produces the random movements, while the unpleasant merely drives the animal away and gives no conclusion to the drive. . . . If we admit that it is not the emotional accompaniment but the repetition of the terminal stimulus in succession to the original exciting stimulation that is responsible for learning. . . .« (120—21) (Unterstreichungen von mir). In gleicher Richtung auch Marston, Am. Journ. of Psych. 35, 1924, 484.

<sup>62)</sup> Es muss hervorgehoben werden, dass, wenn ich hier von »Disposition«, Energieauslösung usw. spreche, darin nicht das geringste von der oben kritisierten teleologischen Begriffsbildung liegt. Hiermit meine ich nichts anderes, als das ein gewisser Verlauf stattfindet, wenn ein bestimmter bedingender Umstand eintritt. Das wird lebendiger, wenn man von einer Ladung spricht, die ausgelöst wird, von einer Disposition, die verwirklicht wird usw.



rene Reihe solcher zirkulären Impulsapparate (die Triebe, die Instinkte in physiologischer Interpretation) annehmen und ausserdem das von den ursprünglichen Reflexen aufgebaute, ausserordentlich reichhaltige System von bedingten Reflexen, welches durch alle adäquat angelernte Handlungen gebildet wird, so haben wir hiermit wohl alles Material zur Erklärung aller Interessehandlungen.

Nicht in einem einzelnen universellen Streben nach Lust liegt der Schlüssel zum Verständnis der interessierten Handlung; und überhaupt nicht in irgend einem bewussten oder unbewussten psychischen Streben, Trieb,<sup>63)</sup> Tendenz oder sonst einer anderen teleologischen Pseudoerklärungsgrundlage; sondern in dem System ursprünglicher (konstitutioneller) Reflexe und Reflexsysteme (Instinkte. »Anlagen«) und der hieraus entwickelten bedingten (konditionellen) Reflexe (Gewohnheiten) und Reflexsysteme (»Komplexe«, »Temperamente«, »Charakter« etc.), was alles zusammen in letzter Analyse prinzipiell auf Ausdruck physiologischer Dispositionen reduziert werden kann. Hier haben wir die im Organismus selbst repräsentierten Faktoren. Aber die Handlung ist ein Produkt des Zusammenstossens zwischen Organismus und Umwelt (Milieu), und die Erklärung der Handlung muss versuchen, sie als ein Produkt der subjektiv-organischen Faktoren und des Milieus zu verstehen.

### 5. Vorläufige, negative Konklusion.

Wenn wir auf die vorausgehenden Nummern zurückblicken, sehen wir, dass wir erst (Nr. 2) den Gedanken des Wertbewusstseins als eines echten objektiven Bewusstseins gewisser spezifischer Qualitäten (Werte) in Analogie zu dem Vorstellungsbewusstsein verwerfen mussten: und dass wir darauf (Nr. 3) gezwungen wurden einzuräumen, dass dieselben prinzipiellen Schwierigkeiten, die die objektiven Theorien unmöglich machen, in den subjektiven wieder auftauchen, nämlich in den Ausdrücken streben nach (Lust zu) etwas und Lust an etwas. Wir befanden uns auf diese Weise scheinbar in einer prekären Situation, was uns dazu veranlasste (Nr. 4), die introspektive Betrachtungsweise zu verlassen, um stattdessen die behaviouristische anzuwenden, indem wir die Hoffnung

<sup>63)</sup> Ich mache darauf aufmerksam, dass die Triebe nach Freud auf physiologische Prozesse zurückzuführen sind. Siehe hierzu Grossart, Archiv Bd. 74, 340.

voraussetzen, dass dadurch neues Licht auf unser Problem fallen würde. Hier will ich nun zu zeigen versuchen, dass es sich tatsächlich so verhält.

Die Hauptbedeutung unseres behaviouristischen Intermezzos liegt nicht in dem notwendig äusserst groben und oberflächlichen Versuch, den Verlauf einer Erklärung des interessierten Handlungsvorganges in naturwissenschaftlichen Termini zu skizzieren, sondern darin, dass aufgezeigt wird, dass jeder Versuch einer teleologischen Erklärung des Verlaufes durch eine entsprechende Kraft, Energie, ein *Streben* oder eine *Tendenz* illusorisch ist, da diese Begriffe in Wirklichkeit nichts anderes enthalten, als den Verlauf selber, seiner zeitlichen Dimension entkleidet.

Das Ergebnis, das hier zum Vorteil des wertungspsychologischen Problems erreicht werden kann, besteht darin, dass diese Einsicht eine Hypothese veranlasst, die ich hier wahrscheinlich zu machen versuchen werde, nämlich, dass das »Streben nach etwas« oder »die Lust an etwas«, die nach den subjektiven Theorien die wertende Bewusstseinslage charakterisieren soll, in Wirklichkeit gar keine Bewusstseinslage ist, gar kein echtes Introspektrum, sondern dagegen eine in das Introspektrum hineingedachte teleologische Ursache eines Handlungsverlaufes, also — infolge Nr. 4 — eine Vorstellung des objektiven Verlaufes selber, der seiner zeitlichen Dimension beraubt ist.

Zuerst betrachte ich die Konstruktion »Streben nach etwas« (Lust zu etwas). Das mit einer gewissen Intelligenz ausgerüstete Individuum weiss sich selber, d. h. als Körper, in gewissen typischen Behaviour-Serien mit regelmässigem Abschluss in einem Konsumakt handelnd. Dieses »Wissen« bedeutet nach meinen Gesichtspunkten natürlich kein unmittelbares Bewusstsein oder Erleben, sondern ein ganz gewöhnliches objektives Erfahrungswissen gewisser objektiver Vorgänge in Zeit und Raum. Aber wegen des engen Zusammenhangs zwischen »dem eignen Körper« und dem »Ich« (vergl. oben Nr. 2) und wegen der Emotionen, die regelmässig den Vorgang begleiten, entsteht die Vorstellung, dass sich das Ich im Handlungsverlauf entwickelt, oder dass dieser eine fortwährende Entwicklung und Neuschöpfung des Ichs sei. Statt sich den Vorgang in einen unendlichen, objektiven Ursachenzusammenhang hineinzudenken, denkt man die Ursachenkette in das Ich hinein und lässt sie da schliessen. D. h. als Ursache des äusseren Verlaufes (Behaviour) denkt man sich einen gewissen inneren Verlauf und als Ursache

dafür eine entsprechende *Tendenz*. Dies kann auch wie folgt ausgedrückt werden: dass der innere Verlauf (Der Wille, das Streben) ständig eine Entfaltung einer in diesem selber liegenden Tendenz oder Richtung ist, sodass der Verlauf in jedem einzelnen Stadium Ursache seiner selbst im nächsten, oder seine eigne Ursache ist. Dies ist der Gedanke von der Aktivität im Verlauf.

Auf diese Weise entsteht der doppelte Bedeutungsinhalt, der in der gewöhnlichen Auffassung des Willens liegt (vergl. oben II. 1.). Dieser ist zunächst ein aktiver oder schaffender *Verlauf*, ein »Strom« oder ähnlich. Aber da man sich nicht denken kann, dass in dem momentanen Introspektrum (eigentlich und besser: dem zeitlosen) ein Verlauf unmittelbar gefunden werden kann, wird der Wille als *Lage* oder *Situation* zu einer entsprechenden »*Tendenz*« auf oder »*Streben nach*«, was, wie mehrfach erwähnt, nur der Verlauf selber mit fortgedachter Zeitdimension ist. Die angebliche introspektuale Figur »Streben nach« etwas ist deshalb in Wirklichkeit eine *Injektion* eines äusseren, objektiven Wissensinhaltes in das Psychische, ein *Falsum*, das dadurch entstanden ist, dass der Mensch, der zunächst dem Äusseren zugewandt ist und zunächst in objektiven zeit-räumlichen Kategorien denkt, dieselben unwillkürlich mitnimmt, wenn er später, in der Reflexion anfängt, sich auf sich selber oder auf das Subjektive zu besinnen.

»Streben nach etwas« wird das Streben dadurch, dass der Gedanke an den Abschluss des Verlaufes (des Konsumaktes) oder das hierfür bedingende äussere Objekt (Zustand, Verhältnis) hervorgehoben wird. »Streben nach etwas« ist keine ursprüngliche Bewusstseinslage, wo die Präposition »nach« eine gewisse eigentümliche »Intention« oder ähnliches zwischen der subjektiven Gefühlsqualität (»Streben«, d. i. gewisse Spannungsgefühle) und dem objektiven Gegenstand (»etwas«) bezeichnet. Wir erleben niemals unmittelbar, dass wir nach etwas streben. Die Verbindung zwischen einem gewissen subjektiven Zustand von Unruhe und Spannung und einem gewissen äusseren Gegenstand, die man dadurch ausdrückt, dass man von einem Streben nach etwas spricht, ist eine äussere behaviouristische Verbindung, die auf der Rolle beruht, die der Gegenstand als Bedingung des Konsumaktes spielt, der die Unruhe zum Aufhören bringt. Das Wissen um diese Rolle beruht in allen Fällen notwendig auf der äusseren Erfahrung. Bis das Individuum diese gemacht hat, ist sein Streben »blind«. Aber wenn

diese Erfahrung erst gemacht ist, und wenn danach der äussere Verlauf — zu einer entsprechenden »Tendenz« auf den Konsumakt (oder das denselben bedingende Objekt) »zusammengedrängt« — in das Psychische als die spontane Ursache des äusseren Verlaufes injiziert wird, entsteht der Gedanke eines eigentümlichen, schaffenden Psychischen, das »Streben nach« etwas ist (nämlich nach dem Konsumakt oder dem denselben bedingenden Objekt).

Was im Introspektum vorliegt, ist deshalb nur ein Gefühl eines Strebens und eine Vorstellung, also ein zusammengesetztes Bewusstsein, dagegen kein unzusammengesetztes Bewusstsein von etwas Angestrebtem. Ein solches liegt auch selbst dann nicht vor, wenn das Gefühl des Strebens und der Vorstellung auch noch so stark assoziiert sind. Die Assoziation wird nicht selber im Bewusstsein erlebt, und es liegen doch immer noch nur zwei getrennte Bewusstsein vor, nicht das einfache Bewusstsein des »Strebens nach etwas«. Wenn man davon spricht, dass das Gefühl und die Vorstellung »zusammenschmelzen«, dass die Vorstellungsobjektivität auf das Gefühl abfärbt — das Gefühl ansteckt — oder ähnlich, so sind dies unzureichende Bilder, die nicht erklären, wie das zusammengesetzte Bewusstsein als unzusammengesetzt auftritt.

Was hier von dem »Streben nach etwas« gesagt worden ist, gilt ganz analog für die »Lust an etwas«. Es sieht allerdings so aus, als ob dabei nicht an einen Verlauf des Verhaltens, sondern an einen Zustand gedacht wird. Indessen ist dieser Unterschied völlig bedeutungslos. Denn Lust an etwas entspricht einem Verhalten, das darauf ausgeht, einen gewissen Zustand aufrechtzuerhalten, eine gewisse Situation zu verlängern, was ebenso gut einen gewissen typischen behaviouristischen Verlauf bildet, wie das Verhalten, das darauf ausgeht, eine gewisse Situation zu etablieren. Man kann von Bewahrungs- bzw. von Erreichungsinteresse sprechen. Dass man in dem einen Fall von »Lust an«, in dem anderen von »Lust zu« oder »Streben nach« spricht, drückt eben diesen Unterschied zwischen Bewahren und Erreichen. zwischen Bleiben und Entstehen gut aus. Dem entspricht, dass während »Streben nach« als eine im Psychischen liegende potentielle Bewegung aufgefasst wird, das »Lust an« als eine »Haltung gegenüber« (dem Objekt) vorgestellt wird, was wieder ein ebenso im Psychischen liegendes potentielles »Sich-Verhalten« in einem gewissen Status zum Objekt bedeutet.

Die vorläufige und negative Konklusion unserer kritischen Betrachtung der existierenden Werttheorien ist also folgende: Sowohl die objektiven als die subjektiven Theorien gehen davon aus, dass das Wertbe-

wusstsein von einer gewissen psychischen Lage gebildet wird, die entweder als ein »Streben nach« oder eine »Lust an« etwas bezeichnet wird, trotzdem man die Objektreferenz des Emotionellen (durch die Präpositionen »nach« und »an« ausgedrückt) auf abweichende Weise ausgelegt hat, nämlich als spezifische Objektsintention bzw. als eine eigentümliche subjektive Verknüpfung. Unsere Untersuchungen berechtigen uns zu behaupten, dass beides falsch ist. Es gibt keine emotionale Objektsintention und kein unmittelbares Erleben der Verknüpfung der Emotion mit einem Objekt. Die Vorstellung einer solchen Verknüpfung ist in Wirklichkeit ein objektives zeit-räumliches Erfahrungswissen von behaviour, das fälschlich in das Introspektrum injiziert wird.

#### 6. Fortsetzung der Kritik der subjektiven Theorien.

Nachdem wir zunächst (in Nr. 2) die objektiven Theorien kritisiert haben, konstatierten wir (in Nr. 3), dass die subjektiven Theorien von genau denselben Einwänden betroffen werden, wie die objektiven, da sie die Ausdrücke »Streben nach«, »Lust an« als Bezeichnung für eine unmittelbare Bewusstseinslage anwenden. Eine bei dieser Gelegenheit angestellte tiefergehende Untersuchung (Nr. 4 u. 5) ergab das Resultat, dass die betreffenden Ausdrücke gar nicht Bezeichnungen für eine unmittelbare Bewusstseinslage sind, für eine eigentümliche »Intention« im Gefühl gegen ein Objekt, sondern nur für ein *Pseudobewusstsein*, d. h. für eine, durch Injektion äusserer Aspekte entstellte Auffassung einer Bewusstseinslage.

Hiermit waren wir uns darüber klar geworden, was »Streben nach« bedeutet, oder richtiger, was es nicht bedeutet. Aber selbst wenn die subjektiven Theorien in dieser revidierten Form nun nicht mehr von den Einwänden, die die objektiven Theorien zu Fall brachten, betroffen werden, so liegt hierin natürlich keine Anerkennung ihrer Richtigkeit. Es ist nun die Frage zu untersuchen, ob das Wert»bewusstsein«, das der Auffassung des Wertes als einer moralischen Kategorie zugrundeliegt, darin bestehen kann, dass ein Pseudobewusstsein von erwähnter Art erlebt wird. Oder kurz: kann Wert auf Interesse zurückgeführt werden?

Das Kriterium für die Haltbarkeit der subjektiven Theorien liegt darin, ob sie imstande sind, die *Objektivitätsillusion* zu erklären, die unzweifelhaft gewisse Erlebnisse begleitet, und die ja die Quelle

für den Glauben an objektive Werte ist. Wir wollen versuchen, ob es möglich ist, auf der vorausgesetzten Grundlage eine solche Erklärung zu geben.

In die praktischen Erlebnisse, die wir »Streben nach«, »Interesse an« nennen, geht teils ein Erlebnis eines subjektiven Status, ein Gefühl von »Spannung« oder »Impuls« ein, teils eine, durch eine Reihe von früheren behaviour-Verläufen fest assoziierte Vorstellung eines Objektes. Diese feste Assoziation wird dadurch ermöglicht, dass unser Streben nicht ewig neu und wechselnd ist, sondern wegen seiner physiologischen Fundierung innerhalb einer Reihe von bestimmten Typen verläuft. Dieses zusammengesetzte Erlebnis findet seinen Ausdruck in dem Satz: »dies ist gut (schön usw.)«, der trotz seiner sprachlich prädikativen Form in Wirklichkeit gar nicht die Funktion hat, eine Eigenschaft (»gut«) um ein Objekt zu präzisieren, sondern, — gleichsam durch einen Gefühlsausbruch — den subjektiven Status mit der »Intention« auf das Objekt auszudrücken, und ihn eventuell bei anderen hervorzurufen. Das ist damit, dass er Veranlassung zur Debatte in Form der intellektuellen Argumentation geben kann, durchaus vereinbar. B erklärt, dass er in der »Behauptung«, dass »dies gut sei« mit A »einig« sei, falls die Aussage bei ihm ein auf analoge Weise zusammengesetztes Erlebnis trifft oder imstande ist, ein solches hervorzurufen. Sonst antwortet er, dass A's Behauptung »falsch« ist und wird vielleicht versuchen, durch »Argumente« seine eigene »Behauptung« zu »begründen«; dies bedeutet, dass er versucht A's Einstellung zu Übereinstimmung mit seiner eigenen zu ändern, dadurch, dass er verschiedene Verhältnisse in A zum Bewusstsein bringt. Durch diese feste Assoziation in Verbindung mit der prädikativen Form entsteht die Objektsillusion. Nachdem das Gefühl erst durch eine Injektion äußerer Wissensinhalte in das Introspektrum »Intention« auf das Objekt zugelegt bekommen hat, wird diese »Intention« nun durch eine Projektion des Erlebnisses selber in die Umwelt zu einem (scheinbaren) Wissen um eine besondere Qualität. Die Objektsillusion beruht also kurz gefasst darauf, dass ich mein eignes »Begehren nach dem Ding« auf das Ding selber projiziere. Das Begehren färbt auf das Ding ab, gibt ihm ein besonderes Valeur, d. h. Wert.

Indessen kann man diesen Erklärungsversuch nicht als gelungen anerkennen. Wie oft liegt nicht eine feste subjektive Assoziation vor, ohne dass sie deshalb als objektive Einheit angenommen wird, und die prädikative Form ist wohl eher eine Folge der Objektsillusion als eine Ursache derselben. Dazu kommt die Hauptsache: Einfache Beobachtung

scheint zu zeigen, dass das Interesseobjekt in Wahrheit gar nicht mit objektiver Wertqualität ausgestattet wird. Vielleicht sage ich, dass das, was ich begehre Wert für mich hat, komme aber doch, wie ja auch die sprachliche Form verrät, kaum auf die Idee, dem Interesseobjekt als solchem objektive Wertqualität beizulegen, d. h. ich denke kaum daran, dass es an sich, also abgesehen davon, ob es von mir begehrt wird oder nicht, »Wert« besitzt, als eine Eigenschaft, die es dazu qualifiziert, Gegenstand meines Strebens zu sein, trotzdem es dies tatsächlich gar nicht ist. In Meinongs »Werttheorie« tritt ein Musiker auf, dessen Verhältnis zu einem hochgeschätzten, seltenen, alten Streichinstrument das Paradigma für ein Werterlebnis bilden soll.<sup>64)</sup> Doch was finden wir, wenn wir uns an seine Stelle denken? Zunächst eine Reihe von Vorstellungen von den ausgezeichneten, aber wirklichen Eigenschaften des Instruments. Dann ein Gefühl der Freude, des Glücks »beim« Gedanken an die Existenz des Instrumentes. Endlich mehr oder weniger bewusst reflektierte Einstellung im Verhalten gegenüber dem Instrument: der Musiker ist (weiss sich) bereit, die Stradivariusgeige behutsam zu behandeln, sie bei Gefahr zu retten, sie selbst für hohen Preis nicht zu verkaufen usw. Aber in all diesem finde ich nichts, das man Bewusstsein einer Wertqualität, die an die Existenz des Instrumentes gebunden ist, nennen könnte.

Ganz allgemein ausgedrückt, können wir sagen, dass es zu unseren frühesten und elementarsten Reflexionen gehört, dass Interesse seinem Wesen nach variabel ist, nicht nur im selben Individuum zu verschiedenen Zeiten, sondern auch in verschiedenen Individuen zu gleicher Zeit. Wir lernen schnell begreifen, dass das Interesse eine subjektive Lage im Gegensatz zu den stabilen Dingen ist. Es muss deshalb bestritten werden, dass das natürliche Bewusstsein geneigt ist, dem Interesseobjekt als solchem Wertqualität zuzuschreiben. Solange das Interesse lebt und sich auf das Objekt »richtet«, tritt dieses in die besondere Beleuchtung dieser Interesserichtung auf. Aber darin liegt keine Tendenz, sich das Objekt jenseits des Interesses mit »Wert« auszustatten zu denken, als einer objektiven Qualifikation. Interesseobjekt zu sein, trotzdem dies faktisch nicht der Fall ist.

Wir werden deshalb gezwungen, endlich den Stab über die subjek-

---

<sup>64)</sup> Hiermit soll nicht gesagt werden, dass Meinong diesem Werterlebnis objektiven Charakter beilegt.

tiven Theorien, die das Wertbewusstsein als eine Interessenlage bestimmen wollen, zu brechen. Denn von dieser Annahme aus lässt sich die natürliche Objektivitätsprätention des Wertbewusstseins nicht erklären.

Ehe wir selbst versuchen, einen Beitrag zur Lösung des vorliegenden Problems zu geben, schicken wir eine Analyse der Vorstellung selber, besser der Pseudovorstellung von der Objektivität der Werte, voraus. Je besser man den Charakter der Illusion kennt, je grösser ist die Wahrscheinlichkeit dafür, dass wir die Verhältnisse auffinden können, die ihr Entstehen erklären.

### 7. *Analyse vom Begriff des Wertes oder des Guten.*

Zunächst bemerke ich, dass auch die Frage danach, was mit dem Begriff Wert gemeint ist, mit derselben Einschränkung, die oben unter Nr. 1 angegeben wurde, behandelt wird, d. h. nur insoweit der Begriff Wert als praktischer Begriff oder als Begriff des Guten aufgefasst wird.<sup>65)</sup>

Ferner bemerke ich, dass wir infolge des oben Gesagten natürlich nicht erwarten können, in dem »Begriff« Wert eine wirkliche, definable oder indefinable, Objektsvorstellung zu finden, sondern nur den Schein von etwas intellektuell Fassbarem.

Wir scheinen hier vor der Alternative zu stehen, dass das Gute entweder eine Relation oder eine Qualität bezeichne.

a) Man könnte sich denken, dass der Sinn, der darin liegt, wenn man etwas gut nennt, darin bestünde, dass der Gegenstand, der auf diese Weise qualifiziert wird, in einer gewissen Relation zu einem Subjekt steht, nämlich als begehrt, erstrebt, erwünscht, gern gehabt von diesem Subjekt. »Gut« sein bedeutet dann einfach dasselbe wie begehrt sein usw. Der Begriff des Guten ist deshalb auch in der Geschichte der Philosophie oft auf diese Weise definiert worden (vergl. hierzu unten IV,

<sup>65)</sup> Es muss vielleicht besonders betont werden, dass ich hier nicht die Frage nach dem was gut ist erörtere, sondern ausschliesslich die Frage danach, was man damit meint, wenn etwas gut genannt wird, ganz gleich was. Es ist also die Rede von einer Begriffsanalyse, und nicht von einem Wissen von dem was gut ist. Die Problemstellung ist ganz dieselbe wie die ausführlicher bei Moore, *Principia, Ethica*, S. 6 f. entwickelte.



1 und 2). Zu dem was es genauer bedeutet, Gegenstand des Strebens oder Lustgefühls zu sein, vergleiche man das eben Entwickelte.

Indessen ist es nicht dieser Sinn, und kann es nicht dieser Sinn sein, den man tatsächlich beim Begriff des Guten als praktischem Grundbegriff denkt, selbst nicht bei den Philosophen, die ihn ausdrücklich auf diese Weise definieren. Wenn wir sagen, dass etwas gut ist, wollen wir nicht nur ausdrücken, dass wir es faktisch begehren, sondern meinen, dass dieses Objekt, ohne Rücksicht darauf, ob wir es wirklich begehren oder nicht, auf irgend eine Weise dazu qualifiziert ist, Gegenstand unseres Begehrens zu sein. Falls »etwas gut nennen« wirklich nur bedeuten sollte, es sei tatsächlich begehrt, würde sich jede Aussage über das Gutsein eines Gegenstandes auf die Aussage reduzieren, dass dieser faktisch begehrt wird, d. h. auf einen konstatierenden, psychologisch beschreibenden Rapport. Wo würde in diesem Falle die Ethik (d. i. die Wissenschaft vom Guten) als praktische Wissenschaft bleiben? Als praktische Wissenschaft will sich die Ethik nicht damit begnügen, uns hinterher zu erzählen, wonach wir faktisch streben, sondern will selber auf irgend eine Weise einen Bestimmungsgrund für die Aktivität enthalten (vergl. oben I, 2). Das Gute ist nicht das Erstrebte, sondern das Erstrebenswürdige. Der Ausdruck »das Erstrebenswürdige« enthält natürlich keine Definition des Begriffes des Guten, da die Endung »würdig« ja nur tautologisch auf den Wertbegriff zurückführt; aber er ist dazu geeignet, den Unterschied von dem bloss faktisch Erstrebten zum Ausdruck zu bringen.

Soll man sich auf dieser Grundlage eine Ethik denken, so kann sie praktisch nur in dem Sinn genannt werden, in dem alle Technologie und Kunstlehre praktisch ist (vergl. oben I, 2). Die Ethik wird dann wie alle andere Technologie eine Lehre der Ursachenzusammenhänge, die begründen, dass gewisse Verfahren geeignet sind, gewisse Wirkungen hervorzu bringen. Soll die Ethik prinzipiell z. B. von der Strassenbaukunst unterschieden werden, kann es nur dadurch geschehen, dass man annimmt, alle menschlichen Zwecke seien hierarchisch eingeordnet, wechselseitig bedingend und bedingt unter einem höchsten unbedingten, alles andere bedingenden Zweck, dem Zweck des Lebens selber oder der Bestimmung des Menschen. Die Ethik ist dann zwar immer noch eine Technologie, aber die höchste von allen, die alle anderen potentiell in sich enthält. Sie ist die Lehre davon, wie das Leben nach seinem eigenen immanenten Ziel, dem Ziel aller Ziele, vollkommen gebildet wird.

So findet man den wissenschaftlichen Charakter der Ethik auch oft angegeben, z. B. bei Paulsen und Jodl.<sup>66)</sup>

Aber es ist deutlich, dass wir hiermit in Wirklichkeit die Bestimmung des Guten, als dem faktisch Erstrebten und der Ethik als einer Technologie, gesprengt haben. Denn die Annahme eines unbedingten, alles andere bedingenden Zweckes alles menschlichen Strebens entbehrt augenscheinlich jede Berechtigung, wenn damit das faktische, in der psychologischen Erfahrung vorkommende Streben gemeint sein soll. Der Gedanke ist deutlich der, dass es ohne Rücksicht darauf, ob unser Streben tatsächlich ein hierarchisches Ganzes unter einem höchsten Zweck darstellt, ein solches gibt, das gewissermassen dazu qualifiziert ist, diese Stellung einzunehmen, ein Ziel, das deshalb eine Aufforderung an das praktische Streben enthält, und das zu setzen, nicht bloss als tatsächlich voraussetzen, die Aufgabe der Ethik ist.<sup>67)</sup> Will man trotzdem versuchen, den Gedanken, dass das oberste, höchste Ziel, das Gute, das wirklich Erstrebte ist, aufrechtzuerhalten, so gibt es keine andere Möglichkeit, als ein entsprechendes unbewusstes Streben zu konstruieren und zu erklären, dass dieses das »wahre« Streben, das Streben »im eigentlichen Sinne« oder ähnlich ist, wodurch man das für einen Philosophen, der ein System aufgehen lassen will, angenehme Privilegium erreicht, das Entgegengesetzte von dem, was als wirklich beobachtet werden kann, als das Wirkliche erklären zu dürfen.<sup>68)</sup>

<sup>66)</sup> Paulsen, Ethik, 1; Jodl definiert die Ethik als »diejenige philosophische Kunstlehre, welche zeigt, wie das menschliche Leben vermöge des richtigen, guten Willens angemessen zu seinem Zweck und seiner Bestimmung gestaltet werden könne«, Jodl, Ethik. 4.

<sup>67)</sup> So bei Jodl: »Dass der Mensch sich Zwecke im Leben setzt, wird ja wohl von niemandem bestritten. Welches nun die höchsten, von jedem anzuerkennenden Zwecke sind, ist freilich nicht ebenso unzweifelhaft. Verschiedene ethische Anschauungen und Systeme bestimmen den Zweck des Lebens verschieden. Sie enthalten darum doch Ethik«, a. a. O., 5.

<sup>68)</sup> So heisst es bei Jodl: »Insofern also steht allerdings die ethische Norm mit allen anderen Normen auf einer Stufe: auch die Ethik erforscht, insofern sie Normen aufstellt, Ursachen, deren Wirkungen gewisse gewünschte Zustände sind. Aber ist dies alles? Ob ich Verträge über Liegenschaften abschliesse oder chemische Reaktionen mache, — das sind offenbar zufällige individuelle Voraussetzungen, die selbst nichts Obligatorisches an sich haben; sie sind relativ, von gewissen subjektiven Bedingungen abhängig. Ob ich aber mein persönliches Leben angemessen zu seiner Bestimmung gestalte, das ist selbst kein hypothe-

b) Soll Ethik etwas anderes sein, als nur Beschreibung unseres praktischen Strebens und mehr, als bloße Technologie, scheint es also keinen anderen Ausweg zu geben, als die andere Alternative zu wählen und das Gute als eine spezifische Qualität anzusehen.<sup>69)</sup> Wenn man etwas gut nennt, so bedeutet das dann, dass man ihm diese Qualität als Eigenschaft zulegt. Die »Güte« ist also ein wirkliches Kennzeichen des Dinges, das gut ist, und drückt nicht nur eine Relation zu einem Subjekt aus. Soll Ethik prinzipiell von der Wissenschaft der Natur verschieden sein, und ist das Gute die Grundkategorie der Ethik, so muss diese Qualität ferner

tischer Zweck, sondern ein unbedingter Zweck: der Zweck aller Zwecke, den jeder Mensch mit hellerem oder dunklerem Bewusstsein notwendig verfolgt« (von mir unterstrichen). Ethik, 9.

<sup>69)</sup> Ein ausgezeichnetes Beispiel dafür, dass der Begriff Wert oder das Gute selbst bei Philosophen, die ihn ausdrücklich in Relation zu einem faktischen Streben oder Interesse definieren, sich im wirklichen Denken trotzdem über das bloss Faktische erheben und metaphysischen Charakter besitzen und damit praktische Modalität in dem hier angegebenen Sinn, um auf diese Weise Grundlage für die praktische Erkenntnis anzugeben, bietet PERRY's allgemeine Werttheorie. Trotzdem er davon ausgeht, dass Wert ein »psycho-zentrischer« Begriff ist, der nichts anderes bedeute, als dass ein Objekt faktisch Gegenstand des Interesses eines Subjekts ist (139, vergl. 122, 130), gelingt es ihm doch, zu einer echten normativen Erkenntnis vorzudringen, zu einer Ethik, die von ihm selbst der Kants und Platons an die Seite gestellt wird (682, 687). Dies geht auf die Weise vor sich, dass er trotz seines Ausgangspunktes den Werten selbständige objektive Bedeutung beilegt und danach dem Summierungs-, oder richtiger — da er einräumt, dass quantitative Messung unmöglich sei — dem Inklusivitätsprinzip wirklich normative, praktische ethische Gültigkeit zuschreibt. »Let us suppose that pushpin is an object of favorable interest to James, and poetry to John. Then if to James's interest in pushpin there is added John's interest in poetry, there is more value in the world than there was before; pushpin and poetry are more valuable than pushpin or poetry.« Es wird nun als unmittelbar einleuchtend angesehen, dass es »besser« ist, dass mehr Wert in der Welt ist als weniger. Und dies »besser« bedeutet nicht das rein Analytische, dass mehr Interessen erfüllt werden, sondern der Satz wird als ein synthetischer Satz aufgefasst, als ein kritisches Prinzip, das unmittelbare praktische Gültigkeit besitzt. Soll nun — und das ist die immanente systematische Voraussetzung — die kritische Norm aus dem Wertbegriffe selbst hervorgehen, muss in diesen notwendig eine praktische Modalität, eine objektive Eigenschaft, ein Ziel für Streben, eine immanente Handlungsreferenz (vergl. unten unter c) hineingedacht worden sein.

indefinabel sein, sowohl in natürlichen, als in anderen ethischen Termini.

Dieser Gedankengang wird auf glänzende Weise von MOORE vertreten, und zwar grade mit allem Nachdruck darauf, dass die Ethik zu einer psychologischen Beschreibung unseres faktischen Strebens oder ähnlichem werden würde (was an und für sich eine ausgezeichnete Wissenschaft sein könne, aber nichts mit Ethik im gewöhnlichen Sinne als einer praktischen oder normativen Wissenschaft zu tun habe), falls das Gute als das Erstrebte oder auf andere Weise durch eine Relation zu einem psychischen Zustand definiert würde.

Aber nun muss leider Moore gegenüber behauptet werden, dass auch diese Bestimmung des Begriffes des Guten die Ethik als praktische Wissenschaft aufhebt. Denn hält man daran konsequent fest, dass das Gute eine undefinable, objektive Qualität bedeutet und also, infolge des Begriffes, jeder Relation zu menschlichem Streben und Handeln entbehrt und überhaupt für jede analytische Ableitung unzugänglich ist,<sup>70)</sup> so ist es unmöglich, der Erkenntnis was gut ist, irgendeine unmittelbare oder analytische Bedeutung für das Handeln und Streben zuzulegen. Und das ist doch grade der Sinn der praktischen Erkenntnis im Gegensatz zur theoretischen. Es wird unmöglich werden, von der Erkenntnis aus, dass das Objekt O die Qualität X (Güte) hat, irgendwas in der Art einer Aufforderung, Forderung, Antrieb usw., zu einer Handlung, die O zur Folge hat, abzuleiten. Falls Güte eine undefinable, objektive Qualität ist, versteht man überhaupt nicht, wodurch sich Ethik von theoretischer Erkenntnis unterscheidet; es gibt ja so viel andere undefinable Qualitäten.

Es zeigt sich deshalb auch, dass es Moore unmöglich ist, irgend eine Verbindung zwischen »ethics« und »conduct« zu etablieren.<sup>71)</sup> Zwar spricht Moore davon, »was wir tun sollen«, von der moralischen »Pflicht«, dem moralisch »Richtigen« usw., Ausdrücke, die nach gewöhnlicher Auffassung eine Forderung oder Aufforderung an den Willen oder zu einer gewissen Handlungsweise enthalten. Und er meint, dass die Frage danach, was »Pflicht« ist, sich in zwei andere auflöst: 1) was ist an sich gut? und 2) welche Handlungen führen (infolge des faktischen Ursachenzusammenhanges) die grösste Menge des Guten herbei? Diese Handlungen sind »Pflicht« und »sollen« ausgeführt werden.<sup>72)</sup> Wenn

<sup>70)</sup> »Propositions about good are all of them synthetic and never analytic«, Moore, Principia ethica, 7.

<sup>71)</sup> a. a. O., ch. V.

<sup>72)</sup> a. a. O., VIII, 146 f.

aber dieses »Sollen«, diese »Pflicht«, die hier neueingeführt werden, keine neue, selbständige Indefinable bezeichnen soll, die das Mooresche System völlig sprengen würden, so müssen diese Termini in Ausdrücken des Guten definabel sein. Sie bedeuten dann einfach »Ursache zu einem guten (zu dem best-möglichen) Resultat«. Dies wird denn auch ausdrücklich und unzweideutig von Moore selber gesagt.<sup>73)</sup> Aber dies wiederum bedeutet, dass die Aussagen dessen was wir »tun sollen« für Moore — im Gegensatz zu gewöhnlicher Auffassung — jede unmittelbare praktische Modalität verlieren und zu gewöhnlichen theoretischen Aussagen über das objektive Ursachenverhältnis zwischen einer Handlung und einer Wirkung, die die Qualität gut besitzen, werden. Die Aussage: diese Handlung ist Pflicht, bedeutet nach Moore nichts anderes als eine theoretische Aussage darüber, dass diese Handlung die Wirkung hat, besonders viel einer gewissen objektiven Qualität X (Güte) hervorzurufen; und der Satz: »es ist deine moralische Pflicht, die Handlungen vorzunehmen, die die grösste Summe des Guten in der Welt hervorbringen würden«, löst sich deshalb in die Tautologie auf: die Handlungen, die zu dem Guten führen, sind Ursachen des Guten.

Nun ist es indessen klar, dass Moore in Wirklichkeit dem Wort »Sollen« oder »Pflicht« andere Bedeutung gibt, als »Ursache eines guten Resultats«. <sup>74)</sup> Moore ist hier selbst einmal nicht ganz konsequent und vermischt das was Pflicht ist mit dem, was es bedeutet, das etwas Pflicht ist. Es ist allerdings richtig, dass nach Moore diejenigen Handlungen, die Ursachen eines guten Resultates sind, Pflicht sind. Aber die Bedeutung dessen, dass man diese Handlungen Pflicht nennt, kann dann

<sup>73)</sup> »What I wish first to point out is that 'right' does and can mean nothing but 'cause of a good result'. That the assertion 'I am morally bound to perform this action' is identical with the assertion 'This action will produce the greatest possible amount of good in the Universe' has already been briefly shewn in Chap. I (§ 17); but it is important to insist that this fundamental point is the demonstrably certain.«  
»Our 'duty', therefore, can only be defined as that action, which will cause more good to exist in the Universe than any possible alternative.«  
Moore, a. a. O., 147 und 148.

<sup>74)</sup> Folgt schon daraus, dass Moore überhaupt annimmt, dass es eine Ethik in der Bedeutung von echter praktischer Erkenntnis, die unmittelbar für unsere Handlung richtungsbestimmend ist, gibt. Es kann auch angeführt werden, dass es an vielen Stellen des Buches vorausgesetzt wird, dass es eine Verbindung zwischen dem Guten und dem Streben gibt — so z. B. S. 87 (Nr. 52), wo das an sich Gute als »something to be aimed at for its own sake« erwähnt wird.

nicht selber darin liegen, dass sie »Ursache eines guten Resultats« sind. Die Bedeutung dessen, dass man sie Pflicht nennt oder dass man hervorhebt, dass sie vorgenommen werden sollen, ist augenscheinlich eine unmittelbare praktische Forderung oder Aufforderung an unser Handeln oder Streben. Die praktische Modalität muss nun nach Moores System notwendig von der Güte des Resultates herrühren. Also muss in dem Begriff des Guten selber eine immanente praktische Handlungsreferenz liegen, eine Relation zu Handeln und Streben.<sup>75)</sup> Hieraus folgt, dass das

<sup>75)</sup> In dem Umstand schon, dass Moore die grösst mögliche (existierende) Menge des Guten für die vorzunehmenden Handlungen entscheidend sein lässt, liegt eine implizite Anerkennung dessen, dass eine Relation zwischen dem Begriff des Guten und der Existenz oder Nichtexistenz dessen, was gut ist, besteht. Es wird auch ausdrücklich gesagt (VIII), dass das was gut ist existieren soll. Dieses »soll« kann nun nicht ohne unendlichen Regress in einen Ausdruck des Guten umschrieben werden. Es drückt also eine Relation zur Existenz-Non-Existenz und damit zum Handeln und Streben aus. — Über die notwendige Referenz des Wertgedankens zur Existenz, vergl. oben unter Nr. 1, Anm. 8 (Meinong), ausserdem S. 51 (Kelsen).

SORLEY unterstreicht ausgezeichnet, dass Wert nicht (wie Moore versucht) als eine Qualität neben anderen aufgefasst werden kann. »Value«, sagt dieser Philosoph, »is predicated of an object by means of the same verbal form as a quality is predicated; but there seems to be a difference in the mode of predication which is not brought out by the verbal expression. Qualities may belong not only to existing objects but also to objects which are not conceived as existing, and without any reference to their possible existence. Thus we may say that the equilateral triangle has the quality (or property) of being equiangular, just as a particular orange may have the quality yellow; and in the former case we do not need to refer to any existing triangle, or to an triangle on the hypothesis of its existence. The property belongs to the essence of the equilateral triangle, or follows from its definition, without regard to the consideration whether an equilateral triangle, or any triangle, exists or can exist. But it is not so when goodness or value is predicated. When we say love is good or has value, we mean that love is worth existing as a living fact; when we say that a just social order is good, we mean that such a constitution is worth existing or that a social order ought to be constituted in accordance with justice. We are not engaged simply in showing what the concept love or justice implies. The mere concept, unless realised in fact is neither good nor evil; it is only as so realised, or on the assumption of its realisation, that it is called either. Thus when we predicate value of anything, we pass from the mere concept or essence of

Gute keine indefinable objektive Qualität sein kann, sondern analytisch eine Relation zu Handeln und Streben involviert.<sup>76)</sup>

c) Wir sind hiermit bei dem logisch scheinbar wenig ermunternden Resultat angekommen, dass das Gute als Grundbegriff der praktischen Erkenntnis weder (allein) eine Relation zum Subjekt noch (allein) eine objektive Eigenschaft bedeuten kann. Dieses Resultat ist jedoch nur logisch unbefriedigend bei der Voraussetzung, dass der Begriff der praktischen Erkenntnis selber ein logisch sinnvoller Begriff sei. Wie wir früher gezeigt haben, ist dies indessen nicht der Fall. Der Begriff prak-

the thing, with its qualities, to a bearing which this essence has upon existence: it is worth existing or ought to be." Sorley, *Moral Values and the Idea of God*, 76—77. Aber Sorley hat nicht eingesehen, dass es danach überhaupt unmöglich wird, sich Wert als eine objektive Eigenschaft zu denken. Sorley meint, er kann zum Ziel kommen, dadurch, dass er die Existenz des Gegenstandes, nicht den Gegenstand selber zum Subjekt in dem Urteil macht, in dem Wert prädiiziert wird (87). Aber es ist ein absurder Gedanke, »Existenz«, die überhaupt nichts ist (vergl. unten S. 103) zum Prädikatssubjekt zu machen. Existenz kann ebenso wenig Subjekt wie Prädikat in einem Urteil sein. Dies zeigt aufs neue — was in dieser Rubrik die Hauptsache ist — dass der reine Qualitätsgedanke mit der praktischen Modalität des Wertbegriffes unvereinbar ist und umgekehrt.

<sup>76)</sup> Moore meint, einen strikten Beweis dafür, dass »good« indefinabel ist, führen zu können, indem seine Verneinung Widerspruch bedeute (a. a. O., 77). Da sich indessen die ganze Problembehandlung innerhalb der Rahmen »der allgemeinen Anschauung« bewegt (a. a. O., 6.) und da wir durchaus keine Garanti dafür haben, dass unsere gewöhnlichen Vorstellungen nicht widerspruchsvoll sind, kan ein Beweis solcher Art überhaupt nicht geführt werden. Übrigens sind die Argumente, die Moore anführt, nicht besonders bedeutungsvoll, da sie auf Voraussetzungen beruhen, die selber nicht gewiss sind. Dass das Gute im Verhältnis zu allen natürlichen Begriffen indefinabel ist, beruht so auf der Voraussetzung, dass eine von der natürlichen verschiedene praktische Erkenntnis (11) vorhanden ist, was nicht sicher ist. Moores Argumentation (16) dafür, dass »good« etwas Spezifisches bedeute, etwas Irreduzibles, kann mit gleichem Recht auf »ought« (»right«, »duty«) angewendet werden, wodurch die Ethik mit mehreren Indefinablen operieren muss, was notwendig das ganze Mooresche System unmöglich machen muss. Im Grossen und Ganzen kann gesagt werden, dass alle »Beweise« Moores auf der Voraussetzung beruhen, dass mit »good« etwas Vernünftiges und Widerspruchsloses gemeint ist. Aber es kann ja sein, dass das Wort verschiedene einander widerprechende Vorstellungen bedeutet, oder überhaupt keine Vorstellung ausdrückt.

tische Erkenntnis ist ein dialektischer Begriff, und es zeigt sich nun, dass dasselbe für den Begriff des Guten gilt — worüber man sich nicht wundern kann. In diesem Begriff werden widerstrebende Vorstellungen vereint, und der Begriff bekommt erst dadurch überhaupt seinen praktischen Charakter. Das Gute wird zu gleicher Zeit sowohl als Eigenschaft (Qualität) wie als Relation gedacht. Der Widerspruch, der darin liegt, ist genau derselbe, wie der, der in dem Begriff einer praktischen Erkenntnis überhaupt liegt, und der oben I, 2 dargestellt worden ist. Das Gute wird als Relation gedacht (die Position von einem Subjekt erstrebt zu sein, das »Erstrebtsein«) insofern das praktische Wissen als Wissen von dem Ziel des Wollens, Strebens gedacht wird. Das Gute wird als (objektive) Eigenschaft gedacht, insofern das praktische Wissen nicht bloss als Wissen von dem gedacht wird, was (unabhängig vom Wissen) Ziel des Strebens ist, sondern auch als selber (als Wissensfaktum) ein solches Ziel setzend.

D. h. das Gute wird nicht nur als das »Erstrebtsein« gedacht, sondern auch als die Eigenschaft eines Objektes, denselben *fordernden* oder *auffordernden* Charakter gegenüber dem Willen habend, oder dieselbe »Fähigkeit denselben anzurufen« beitzend, wie das faktisch Erstrebte — ohne Rücksicht darauf, dass es faktisch nicht erstrebt wird. Trotzdem ist es ganz unmöglich sich zu denken, was es bedeuten sollte, dass das Objekt eine »gewisse Macht über« den Willen hat, dass es »Fähigkeit besitzt, denselben anzurufen«, wenn nicht eben das Korrelat dazu, dass der Wille wirklich auf das Objekt gerichtet ist, dasselbe erstrebt. Man wird deshalb dazu gezwungen, anzunehmen, dass das Gute — ohne Rücksicht darauf, dass es empirisch faktisch nicht erstrebt ist — eigentlich doch, trotzdem, metaphysisch erstrebt ist, und dass dieses hinter dem psychologisch-phänomenalen liegenden unbewusste, noumenale Wollen oder Streben das »wahre«, »wirkliche« Streben des Menschen ist.

Jeder Versuch, in intellektuellen Formen auszudrücken, was mit dem Guten gemeint ist, muss doch notwendig — also auch der obige — fehlerhaft und tastend sein. Denn die Sache ist die, dass dieses Wort eigentlich gar kein Repräsentant für einen (oder mehrere widersprechende) Gedanken ist, sondern der unmittelbare Ausdruck eines subjektiven Status, eines Gefühls, die sich intellektuell nicht fixieren lassen.

In der historischen Demonstration werden wir erneut Gelegenheit bekommen, durch Beispiele aus der Geschichte der Philosophie die hier



aufgestellte Analyse des Begriffes des Guten und seiner metaphysischen Voraussetzungen zu bestätigen.

#### 8. *Abschluss der psychologischen Analyse des Wertbewusstseins.*

Unter Nr. 7 haben wir gesehen, dass das Wesentliche in dem Gedanken an eine Wertobjektivität darin besteht, dass man dem Objekt eine Stellung zum Subjekt, eine Bedeutung für oder eine Macht über sein Streben zuschreibt, die an sich existiert und ganz unabhängig davon, ob das Objekt faktisch Gegenstand eines Interesses ist oder nicht. Da es nun feststeht, dass der Wert nichts echt Objektives sein kann, sondern eine Rationalisierung eines subjektiven Status oder Impulses sein muss, so folgt daraus, dass Grund dazu vorhanden ist, sich zu denken, dass der subjektive Status, der das Wertbewusstsein fundiert, eine Einstellung des Verhaltens relativ stabilen Charakters ist und nicht vom Interesse und seinen zeitlichen oder individuellen Variationen berührt wird.

Aber gibt es überhaupt solche Einstellungen des Verhaltens im menschlichen behaviour? Ist nicht im Gegenteil jeder Impuls begriffsmässig interessiert?

Mit Rücksicht auf *interessiertes* Verhalten sei auf die Darstellung oben unter Nr. 4 verwiesen, woraus hervorgeht, dass eine Handlung dann aus Interesse oder Lust vorgenommen genannt wird, wenn sie als Glied in gewissen typischen Reflexserien zirkulären Verlaufs vorkommt, die durch einen, im Organismus selber gegebenen Fundamentalstimulus (z. B. Hunger) in Bewegung gesetzt werden, und die anhalten, bis gewisse, von äusseren Stimuli (Nahrungsobjekte) bedingte Reflexe (das Verzehren der Nahrung) durch innere, organische Funktionszusammenhänge (Füllen des Magens, evtl. chemische Veränderungen, Hormonabsonderung, nervöse Reaktionen etc.) den fundamentalen Stimulus ausgelöscht haben. Man sagt dann, dieser Abschluss bringt Befriedigung, Lust. Wir können auch kürzer sagen, dass die Handlung interessiert ist, wenn sie in dem konstitutionellen Impulsapparat der angegebenen Art (»den Trieben«) fundiert ist, oder in dem, auf seiner Basis entwickelten System bedingter Reflexe.

Es besteht nun natürlich keine Notwendigkeit a priori dafür, dass alles Verhalten dieser Art sein soll. Gewisse Handlungen, die unter Hypnose, Posthypnose, Suggestion vorgenommenen, dann Pflichthand-

lungen und gewisse Gewohnheitshandlungen, sind erfahrungsmässige Beispiele für Verhalten, das keine Interessiertheit im angegebenen Sinn zeigt. Solches Verhalten und die entsprechenden Impulse nennt man *u n i n t e r e s s i e r t*, wobei also wohl bemerkt werden muss, dass die Unterscheidung zwischen interessiertem und uninteressiertem Verhalten nichts mit der Unterscheidung zwischen eigennützigem und uneigennützigem Verhalten zu tun hat oder ähnl. Die angeführten Beispiele für uninteressiertes Handeln können wahrscheinlich auf zwei Prinzipie zurückgeführt werden:

a) *G e w o h n h e i t*. Hiermit ist jedoch nicht die Gewohnheit im Allgemeinen gemeint, denn die Gewohnheitsausbildung oder wie man jetzt in der behaviouristischen Psychologie sagt, die Umkuppelung der Reflexe (*»the conditioning of reflexes«*). ist grade der elementare Prozess, durch den die Gewöhnung und Anlernung und also die Entwicklung der interessierten Handlungen verlaufen. Aber die Gewohnheitsausbildung ist ein zweischneidiges Schwert; denn, ist die Gewohnheit erst gebildet, so hat sie Tendenz stehen zu bleiben, selbst nachdem die Verhältnisse, die sie seiner Zeit vom Standpunkt des Interesses hervorbrachten und legitimierten, fortgefallen sind. In der alten und rudimentären Gewohnheit finden wir *e i n e* Erklärung der uninteressierten Handlung.

b) Direkte Übertragung von Impuls und Handlungsvorstellung von einem anderen Individuum (*S u g g e s t i o n* im weitesten Sinne). — Für das isolierte Individuum, für den, der Philosophie immer so lebenswürdig zur Verfügung stehenden Robinson Crusoe, wird eingewurzelte Gewohnheit die einzige Quelle uninteressierten Handelns sein. Er wird deshalb wahrscheinlich niemals das erleben können, was wir Pflicht nennen. Erst durch das Zusammenleben mit anderen und dem von diesem ausgehenden Handlungsaufforderungen entsteht eine neue und gewaltige Quelle uninteressierten Handelns. Man muss hier jedoch eine wichtige Unterscheidung vornehmen. Zum grossen Teil werden die in Betracht kommenden erwähnten Handlungsaufforderungen nur wie faktische Bedingungen wirken, die Handlungen auslösen, die völlig und einzig ihre Grundlage im originalen Impulsapparat des Individuums haben. Dies gilt insofern das Handeln durch Drohung bestimmt wird, d. h. durch Vorstellung einer Sanktion im umfassendsten Sinne. Die Handlung ist in diesem Falle ebenso interessiert, als handelte das Individuum ohne sozialen Einfluss.

Etwas wesentlich Neues liegt erst dann vor, wenn der soziale Faktor nach dem Muster der Suggestion wirkt. Das Eigentümliche dieser

Verhältnisse liegt darin, dass es möglich ist, durch äussere Beeinflussung im Individuum unmittelbar<sup>77)</sup> den für eine bestimmte Handlung notwendigen Impuls und die notwendige Handlungsvorstellung hervorzurufen. Die Vorstellung einer bestimmten Handlungsart kann entweder dadurch hervorgebracht werden, dass die Handlung faktisch demonstriert wird, oder dadurch, dass man sie in Worten beschreibt. Das erstere liegt im Fall der *Nachahmung* vor, das letztere im Fall des *Befehls* (d. h. reiner oder sanktionsloser Befehl). Mit der Handlungsvorstellung selber wird oft, vielleicht immer, ein Impuls, die entsprechende Handlung auszuführen, assoziiert sein (ein Affe bringt den andern zum Gähnen), aber in der Regel wird derselbe jedoch nicht stark genug sein, verschiedenegearteten Widerstand gegen die Ausführung der Handlung zu überwinden. Es ist dann Verstärkung des Impulses durch direkte Suggestion desselben vonnöten. Die Suggestion geht nach denselben Prinzipien wie Vorstellungsübertragung vor sich, d. h. auch sie beruht auf der unmittelbaren und starken Assoziation zwischen dem Psychischen und seinem äusseren Ausdruck. Auch der Wille hat seinen äusseren Ausdruck durch Handlung oder Wort, die imstande sind, eine entsprechende Einstellung bei andern zu schaffen, wenn auch eingeräumt werden muss, dass die Erfahrung lehrt, dass es schwieriger und nicht allen gegeben ist, im gleichen Masse diesen Ausdruck und diese Übertragung hervorzubringen. Ein Suggestion durch Tat geht z. B. vor sich, wenn ein Gruppenführer in einem Sportskampf oder ein Soldat im Kriege durch Entfaltung und Darstellung seines Affektes (Eifer, Kampfraserei) ein entsprechendes Feuer in seinen Mitkämpfern entflammt. Suggestion durch Worte liegt in dem reinen, zwingenden Befehl vor, z. B., wenn die Eltern einem Kinde befehlen, dessen Gehorsam nicht auf Prügel beruht, oder wenn ein Lehrer in einer Klasse Disziplin hält, in der ein anderer mit denselben äusseren Machtmitteln machtlos dasteht. In diesem Falle sagt man, dass der Gehorsam auf »Autorität« gegründet sei.

Eine eigenartige Kombination von Gewohnheit und Suggestion durch Nachahmung als Quelle für uninteressiertes Handeln liegt in der kollektiven Gewohnheit oder der Sitte vor. Es ist hier nämlich so, dass die Gewohnheit jedes Einzelnen, ausser als (alte) Gewohnheit auf ihn selber zu wirken, gleichzeitig zur Nachahmung stimulierend auf die übrigen

<sup>77)</sup> Man kann fragen, ob nicht auch die sogenannte Selbstsuggestion Ursache zu uninteressiertem Handeln sein kann. Ich glaube es nicht, will aber nicht weiter darauf eingehen, weil diese Frage wohl kein grösseres Interesse beansprucht.

wirkt. Dass die faktische Sitte Tendenz hat, sich selbst als verpflichtend zu konsolidieren, wird später besprochen werden.

Es ist nun eine ausserordentlich wichtige Frage, ob die soziale Motivbildung durch das *I n t e r e s s e* oder unmittelbar, d. h. nach dem Muster der *s u g g e s t i v e n* Motivbildung geschieht. Die rationalistisch-individualistische Einstellung, die im 18. Jahrhundert kulminierte, aber noch einen guten Teil des Denkens im 19. Jhd. beherrschte, kannte überhaupt nur den ersteren Standpunkt. BENTHAMS Politik bildet das klassische Beispiel eines politischen Systems, das allein auf das Interesse oder die Sanktion aufgebaut ist.<sup>78)</sup> Für Bentham ist der Gesetzgeber einfach der Inhaber einer der vier Sanktionen (die natürliche, die religiöse, die moralische, und die juristische). und seine Aufgabe besteht darin, die Sanktion so zu plazieren, dass sie durch das Interesse (Furcht) des Individuums dasselbe zu der gewünschten Handlungsweise dirigiert. Für diese Betrachtung ist das Interesse die treibende Kraft im Menschen, unbeweglich und unveränderlich wie die Naturkräfte. Aber wie in der Natur, können wir auch im Menschen die Bedingungen zurechtlegen, unter denen die Kräfte wirken und so den Verlauf dadurch lenken. Die Sanktion ist eben eine solche Zurechtlegung.

Die moderne Soziologie nimmt einen ganz anderen Standpunkt ein, auch wenn sie wahrscheinlich ihre, an und für sich richtige, Auffassung auf fehlerhafte Weise ausdrückt. Wenn nämlich die Soziologie immer noch von der Gesellschaft als einem selbständig wirkenden Faktor neben dem Individuum fabelt; oder davon, dass gewisse Akte nicht aus der Natur des Individuums psychologisch erklärt werden können, sondern nur soziologisch von soziologischen Faktoren aus; so bedeuten diese Ausdrücke sicher eine unklare Erkenntnis der Tatsache, dass der spezifisch soziale Faktor eine Motivbildung bedeutet, die ausserhalb des Interesses wirkt. Es herrscht nämlich, wie wir gleich sehen werden, eine gewisse natürliche Neigung dazu, das »Interesse« mit der Natur des Individuums zu identifizieren und die uninteressierten Motive auf Kräfte zurückzuführen, die ausserhalb der Natur des Individuums liegen. Z. B.: Aus Furcht vor Strafe nicht stehlen ist eine »psychologisch erklär-bare« Motivbildung (sie geht nämlich durch das Interesse); nicht stehlen, weil anständige Menschen nun einmal nicht stehlen, weil man sich

---

<sup>78)</sup> Auch für Bentham bedeutet Interesse nicht Eigeninteresse. Vergl. dazu unten V, 2, a.

moralisch und konventionell dazu verpflichtet fühlt, ist dagegen eine nur soziologisch erklärbare Motivbildung (sie geht nämlich um das Interesse herum, steht ausserhalb desselben). Wenn meine Erklärung richtig ist, ist hiermit vermutlich eine recht schöne Lösung eines, nun bald alten methodischen Problems gegeben, das bisher die Gemüter erregt hat, nämlich des Problems vom Verhältnis der Psychologie zur Soziologie.

Jedenfalls aber herrscht kein Zweifel über die Realität. Man ist sich darüber einig, dass der sozialen Motivbildung durch Nachahmung (Gewohnheit) und Befehl die allergrösste Bedeutung eingeräumt werden muss,<sup>79)</sup> und dass deshalb die sozialen Handlungsregeln, besonders die Bedeutung des Rechtes, nicht dadurch erschöpfend beschrieben sind, dass man sie als Sanktionsordnungen erklärt, die die Reaktion des Interesses bedingen.

Hieraus ergibt sich, dass das, was wir den uninteressierten Handelsimpuls genannt haben, bei weitem kein seltenes und bedeutungsloses Phänomen ist. Er kommt nicht nur in den individuellen Gewohnheitshandlungen vor, sondern ist auch konstituierend für die Motivbildung, die man die spezifisch soziale nennen könnte.

Dass das Erlebnis der Pflicht Erlebnis gewisser uninteressierten Impulse ist, denen aus bestimmten Gründen eine ausserhalb der Natur des Individuums stehende Macht zugeschrieben wird, ist wohl völlig zweifellos. Dieses Verhältnis wird genauer unten in Kap. VII, Nr. 1. behandelt, wo folgendes aufgezeigt wird: Wenn man einem jungen Individuum wiederholt eine gewisse Einstellung im Verhalten suggeriert, sodass der Handelsreflex direkt von den Umständen bedingt wird, während der suggerierende Faktor langsam fortgelassen wird, werden im Individuum Impulse entstehen, die einerseits den selbstverständlichen spontanen Charakter der Gewohnheit haben, aber andererseits, da sie jeder Wurzel im Interesse und jeder dem Individuum sichtbaren Ursache ermangeln (die ursprüngliche Suggestion ist längst vergessen worden), dem Individuum als ausserhalb seiner natürlichen Fähigkeiten liegend, vorkommen müssen. In der Pflicht werden diese Impulse als Befehle ausgelegt, die von einer äusseren Macht, oder von der eignen übersinnlichen Vernunft des Menschen ausgehen.<sup>80)</sup>

<sup>79)</sup> Als Beispiel kann angeführt werden, dass Aloys Fischer als die drei Hauptformen der sozialen Wechselwirkung »Mitteilung«, »Befehl« und »Ansteckung« nennt, Psychologie der Gesellschaft, 352.

<sup>80)</sup> Es wird dem Leser empfohlen, sich schon hier mit der Darstellung VII, 1 bekannt zu machen.

Hier wird nun die Hypothese aufgestellt, dass die Wertvorstellung in Erlebnissen von ganz derselben Art wie die Pflichtvorstellung wurzelt, dass also das Wertbewusstsein Erlebnis von uninteressierten Impulsen besonderer Genesis sei.

Dafür spricht, dass die durch die Erziehung in einem gewissen sozialen Milieu eingepflanzten Einstellungen im Verhalten, die sich gewohnheitsmässig befestigt haben, grade dies Gepräge relativer Stabilität und Unberührtheit von den zeitlichen und individuellen Variationen der Interesselage tragen, das im Beginn dieser Nummer von dem subjektiven Fundament des »objektiven« Wertbewusstseins verlangt wurde. Hierdurch sind wir dazu imstande, das Entstehen der Objektivitätsillusion zu erklären. Indem das Individuum eine gewisse feste, von Laune und Interesse unabhängige praktische Einstellung gewissen Objekten gegenüber erlebt, eine Einstellung, die dem eignen natürlichen Streben des Individuums fremd erscheint, legt es dieses »Gegebensein« als wahre Objektivität aus, indem der Impuls in das Objekt hinausprojiziert wird, dem eine gewisse handlungsbestimmende Kraft zugeschrieben wird, ganz abgesehen davon, inwiefern es faktisch erstrebt (d. h. durch das Interesse) ist oder nicht. D. h. das Überindividuelle wird mit dem Extrasubjektiven, d. i. dem Objektiven verwechselt.

Nun entsteht das Problem, wie man nach dieser Hypothese überhaupt zwischen Pflicht und Wert unterscheiden kann, die doch Ausdrücke für sehr verschiedene Erlebnisse zu sein scheinen.

Zum grossen Teil ist dieser Unterschied jedoch vielleicht nur ein Unterschied der nachherigen intellektuellen Konstruktionen über den Erlebnissen, kein Unterschied in ihnen selber. In dieser Beziehung ist es wichtig, den »normativen« Charakter des Wertes im Verhältnis zum faktischen Willen hervorzuheben, den er mit der Pflicht gemein hat. Auch wenn wir dann annehmen, dass die Norm in diesem Falle mehr als eine Aufforderung ausgelegt wird, als ein Anrufen meines wahren, innersten Willens, und nicht als ein Befehl oder eine Forderung, so ist dieser Unterschied teils nur graduell, teils nur intellektuell-konstruktiv, indem er dadurch entsteht, dass man auf verschiedene Weise versucht, sich den an sich umfassbaren, uninteressierten Impuls fassbar zu machen. Während der Pflichtgedanke seinen inneren Ansporn durch das Bild eines, von einem anderen ausgehenden Befehls verdolmetscht, versucht dagegen der Wertgedanke auch diese Lage in den wohlbekannten Termini des Interesses auszudrücken. Der uninteressierte Impuls wird so auf das eigne, innerste, metaphysische

Streben des Individuums bezogen. D. h. während der Pflichtgedanke den Gegensatz zum natürlichen Streben hervorhebt und das »Unverstehbare« betont und dadurch grade den unmittelbaren Charakter des Erlebnisses zutage fördert, versucht der Wertgedanke das Erlebnis besser verständlich zu machen, verwischt aber dadurch auch zum Teil seine Eigentümlichkeit. Hiermit hängt es zusammen, dass der Wertgedanke im höheren Grade als der Pflichtbegriff in die wissenschaftliche Reflexion gehört.

Aber auch die Verschiedenheit in den intellektuellen Konstruktionen fordert eine Erklärung. Eine solche kann vermeintlich in gewissen Verschiedenheiten im Erleben gefunden werden, wobei indessen seine essentielle Struktur nicht angetastet wird. Je grösser die Divergenz zwischen dem uninteressierten Impuls und dem Interesse wird, je mehr der moralische Antrieb als eine einengende Fessel des Interesses erlebt wird, desto leichter wird er als Pflicht ausgelegt. Je mehr er dagegen mit der natürlichen Neigung zusammenfällt, besonders so wie er in den relativ zusammenhängenden, ruhigen, kühlen Augenblicken auftritt (vergl. S. 161), desto leichter wird er als Wert erlebt werden. Man kann sich auch denken, dass die Mittel und Formen der ursprünglichen Suggestion hier von Bedeutung sein könnten. Falls sie durch scharf formulierte, unmittelbare Handlungsregeln gewirkt hat (tu so!), so liegt die Pflichtauslegung näher. Hat sie dagegen dadurch gewirkt, dass sie gewisse Attituden in Relation zu gewissen Objekten eingeprägt hat, so ist die Wertauslegung die natürlichere.

Zuletzt, doch darum nicht minder stark, muss hervorgehoben werden, dass Wert eine Auslegung ist, die, wie angedeutet, in weit geringerem Masse als Pflicht im natürlichen Bewusstsein vorkommt, und hauptsächlich ein Produkt wissenschaftlicher Reflexion ist und dadurch entsteht, dass man das moralische Erlebnis in die Rahmen des Interesses zwingt und fragt, was das Interesseobjekt des uninteressierten Impulses ist. Der Wertbegriff bezeichnet also in Wirklichkeit nur ein X, das an einer Stelle eingeführt wird, wo man, in Übereinstimmung mit dem Interesseschema, ein Objekt zu finden erwartet, und das man dann in der wissenschaftlichen Spekulation zu bestimmen versucht. Wert, kann man dann kurz sagen, ist das dem uninteressierten Impulse hinzuge dachte Interesseobjekt.

Im Übrigen wird es sicher, in dem Umfange, in dem Wert auch in der vorwissenschaftlichen Reflexion angewendet wird, eine Temperaments- und Geschmackssache sein, ob man es vorzieht, seine moralischen Impulse als ein »innerstes«, »wahrstes« »Ich will!« zu verdolmetschen, oder

als ein an mich gerichtetes »Du sollst!«. Aber gerade dieser Umstand in Verbindung mit der ins Auge fallenden Tatsache, dass man sich in der Geschichte der Ethik niemals hat einigen können, inwieweit die moralische Fundamentalkategorie Pflicht oder Wert ist, indessen doch immer der Überzeugung gewesen ist, von derselben Sache zu sprechen, ist ein sicheres Zeichen dafür, dass Pflicht und Wert gleichartige Erlebnisse decken. Da nun kein Zweifel daran bestehen kann, dass Pflicht auf uninteressierten Impulsen basiert, so wird die Vermutung, dass dies auch für den Wert gilt, bestärkt.

### 9. *Analyse der spekulativen Idee des Guten als Grundlage für die Ethik.*

Der unter Nr. 7 entwickelte gewöhnliche Begriff des Guten ist nicht dazu geeignet, der Ethik zugrundegelegt zu werden. Was gut ist, müsste danach zwei Eigenschaften entbehren, die von der Ethik gefordert werden müssen: Einheit und Notwendigkeit.

*E i n h e i t* wird von der Ethik gefordert, insofern sie prätendiert, eine rationale Bestimmung des moralischen Handelns zu geben. Falls das Gute (in der Bedeutung von dem was gut ist) nämlich mannigfaltig und inkommensurabel wäre, so würde der, der das b e s t e sucht, vor eine rational unlösbare Wahl gestellt werden.

*N o t w e n d i g k e i t* wird von der Ethik gefordert, insofern sie prätendiert, Prinzipien für den Willen aufstellen zu können, die über die Veränderlichkeit des Wirklichen erhaben sind.<sup>81</sup> Falls nämlich das Gute (in der Bedeutung von dem, was gut ist) nur gut ist, insofern es in der Erfahrung wirklich als gut auftritt, müssten sich alle ethischen Prinzipien auf ein Verweisen auf die Erfahrung jeder Zeit in dem was nun wirklich gut ist, beschränken.

Diese beiden Eigenschaften können das, was gut ist, nur haben, wenn das Streben, zu dem das Gute in Relation gedacht ist, selbst diese Eigenschaft hat: sich notwendig auf eins und nur auf dies zu richten. Da die Metaphysik den Vorteil hat, der Wunschfreiheit dessen der sie ausführt, keine Hindernisse entgegenzustellen, braucht man deshalb dem »wahren« Willen des Menschen nur diese beiden Eigenschaften beizulegen. Auch diese Konstruktionen werden im Folgenden durch Beispiele demonstriert werden.

<sup>81)</sup> Notwendigkeit wird hier als zeitlose Gültigkeit gedacht, nicht als die Undenkbarkeit des Kontradiktorischen.



Das notwendig und einheitlich Gute, wird das an sich Gute genannt oder das zu seinem Begriff Gute.

10. *Schematischer Aufriss der allgemeinen Struktur der Wertethik (der Ethik des Guten).*

Um den Gedanken durch den Gegensatz deutlich zu machen, will ich im Folgenden an verschiedenen Punkten die Wertethik mit der Pflichtethik vergleichen, trotzdem die letztere noch gar nicht besprochen worden ist. Der Zweck muss diesen Fehler in der Darstellungsform entschuldigen.

a) *Der Begriff der Moral oder der Gegenstand der praktischen Erkenntnis.*

Wie oben II, 2 hervorgehoben, ist das, was die verschiedenen ethischen Systeme am tiefsten unterscheidet, nicht ein Unterschied dessen, was moralisch ist, sondern dessen, was es überhaupt bedeutet, dass etwas moralisch ist. Die verschiedenen Systeme sprechen nicht von demselben, setzen sich nicht denselben Gegenstand als Aufgabe der Forschung. Sie werden jedoch darin zusammengeführt, dass die verschiedenen Begriffe des Moralischen Modifikationen derselben Grundkategorie des Praktisch-Gültigen sind. Der fundamentale Unterschied ist deshalb ein Unterschied in den Kategorien, die den Begriff des Moralischen selbst oder den Gegenstand der praktischen Erkenntnis bestimmen.

Die Idee des an sich Guten ist eine solche Kategorie, die die Wertethik im Gegensatz zur Pflichtethik fundiert. Vom eignen Standpunkt der Wertethik aus, also von der Voraussetzung aus, dass es überhaupt eine praktische Erkenntnis gibt (im Unterschied von der theoretischen), deren Gegenstand das Gute ist, muss das Gute eine *Indefinabel* sein, auf welche alle andern ethischen Begriffe, z. B. auch der Begriff Pflicht reduziert werden kann.<sup>82)</sup> Genau das Umgekehrte gilt für die Grundlage der Pflichtethik. Ebenso wie es deshalb in der Wertethik sinnlos ist, zu fragen, warum man das Gute realisieren soll, ist es in der Pflichtethik sinnlos zu fragen, warum es gut sei, seine Pflicht zu tun. Aber aus dem Vorausgehenden geht hervor, dass der Gedanke einer prakti-

<sup>82)</sup> In der Wertethik fundiert sich »Sollen«, »Pflicht« auf »Wert«, nicht umgekehrt: Scheler, *Formalismus* 163 f, 187 f. und öfter; Moore, *Principia*, 147 f.; Kraus, *Grundlagen*, 30, 34.

schen Erkenntnis überhaupt sinnlos ist, und dass der Begriff des Guten (dasselbe gilt übrigens auch für den Begriff Pflicht) als Rationalisierung eines gewissen typischen Erlebnisses, wenn nicht definiert, so doch herausanalysiert werden kann. Das Werterlebnis und das Pflichterlebnis bildet die subjektive Erlebnisgrundlage für die Wertethik bzw. die Pflichtethik, und dem Unterschied zwischen diesen beiden Erlebnissen entsprechend, bekommen die beiden Rationalisierungen und die darauf aufgebauten spekulativen Systeme ihre fundamentale Besonderheit. Die praktische Erkenntnis geht in der Wertethik unmittelbar darauf aus, zu erkennen, was gut ist, also, die Eigenschaft gut um gewisse Objekte zu präzisieren, und nur mittelbar darauf, eine Handlungsweise zu bestimmen. Moralisch sind die Handlungen, die (im höchsten Grade) dazu geeignet sind, das Gute zu realisieren. In der Wertethik ist der moralische Wert der Handlung und des Willens aus dem der Wirkung abgeleitet. In der Pflichtethik dagegen denkt man sich die praktische Erkenntnis als Erkenntnis von Pflicht als unmittelbare Forderung an den Willen als solchem. Über die Unterscheidung zwischen materialistischer und formalistischer Ethik, die man hierauf zu gründen pflegt, verweise ich auf das, was oben II, 1 gesagt worden ist (vergl. auch VII, 4a).

Die Fähigkeit, ein Bestimmungsgrund für den Willen zu sein, die die praktische Erkenntnis praktisch macht, und die in Wirklichkeit eine Rationalisierung eines subjektiven Erlebnisses ist und daher ihr Gepräge erhält, hat in der Wertethik wohl am ehesten das Gepräge einer Aufforderung zu, eines »Anrufens« des Willens; die Befolgung davon ist um so »einleuchtender«, als der Wille ja »eigentlich« schon das Gute will. »Die Macht« über den Willen fällt genau mit der eignen Tendenz des Willens zusammen, weil das Gute eine Rationalisierung über einem Erlebnis ist, worin der moralische Antrieb wesentlich als mit der natürlichen Neigung übereinstimmend empfunden wird (vergl. S. 89) und welches deshalb als ein Streben gedacht wird, worin der Wille spontan und ohne irgend einen Kampf oder Widersacher gegen sein Objekt strömt. Anders dagegen in der Pflichtethik. Wie wir später sehen werden (VII, 1), tritt das Pflichterlebnis wesentlich als ein Gefühl von Zwang auf, und die praktische Modalität deshalb als eine Forderung oder als ein Befehl an den Willen, deren Befolgung die Überwindung eines Widerstandes bedeutet. Während das Gute auf die Übereinstimmung zwischen Natur und Moral in dem wahren Willen aufbaut, sodass das Böse eigentlich nur Verirrung, Missverständnis, Torheit ist, baut die Pflicht dagegen auf einem ursprünglichen Wi-

der streit im Willen selber auf, zwischen dem sinnlichen und dem vernünftigen Teile desselben, und das Böse ist Ungehorsam, Aufruhr der Sinne gegen die Vernunft.

Was die Frage betrifft, inwiefern diese Verschiedenheit im Aufbau des Guten und der Pflicht nur eine Verschiedenheit der nachherigen intellektuellen Konstruktionen ist, oder inwiefern sie auf einem wirklichen Unterschiede in der Struktur der zugrundeliegenden Erlebnisse selber beruht und sie zum Ausdruck bringt, verweise ich auf die Darstellung oben S. 88—89.

Wenn auch im Einzelnen viele andere Umstände hineinspielen und die Verallgemeinerung schwierig machen, so besteht trotzdem oft genug eine gewisse Verbindung zwischen dem Dualismus der Pflichtethik und einem religiös-kosmologischen Dualismus. Der Dualismus zwischen Vernunft und Sinnlichkeit wird zu einem Dualismus zwischen Geist und Fleisch, Seele und Leib, Gott und Teufel. Die Vorstellung des Bösen als eines aktiven Prinzips ist ausserdem dazu geeignet, Gefühle wie Verdammung, Schuldgefühl, Sündenbewusstsein, Reue usw. hervorzurufen, die auch oft mit einem religiösen Dualismus in Verbindung stehen. Ich wage zu sagen, dass ebenso wie über Kants Pflichtethik ein Geist schwebt, der emotionell an Kants pietistisch-religiöse Erziehung erinnert — dabei kann er intellektuell noch so sehr über dieses Milieu hinausgewachsen sein — so trägt der Utilitarismus umgekehrt im Grossen und Ganzen das Gepräge des freidenkerischen Rationalismus und des naturwissenschaftlichen Monismus.<sup>83)</sup>

Da der moralische Wert einer Handlung auf der Grundlage der Wertethik aus ihrer Fähigkeit, im Vergleich zu anderen Handlungsmöglichkeiten, im relativ höchsten Grade das Gute zu realisieren, abgeleitet wird, und da sich die Wirkungen einer Handlung in Raum und Zeit ins Unübersehbare verlieren, sodass der moralische Wert nur mit grosser Unbestimmtheit als eine gewisse wahrscheinliche Tendenz berechnet werden kann, so folgt hieraus, dass die Handlungsaufforderung (»Pflicht«) auf der Grundlage der Wertethik das Gepräge von 1) *Unsicherheit* und 2) *Unbestimmtheit* trägt, indem sie ohne irgend ein notwen-

<sup>83)</sup> Man wird dagegen vielleicht einwenden, dass die aristotelische Ethik, die so ausgesprochen auf der Kategorie des Guten aufgebaut ist, trotzdem mit einem Gegensatz zwischen Sinnlichkeit und Vernunft operiert. Doch ist dies nicht richtig. Sinnlichkeit und Vernunft stehen nicht im Gegensatz zu einander, sondern fügen sich in ein hierarchisch geordnetes Ganzes ein, vergl. hierzu weiter VI, 3.

diges und hinlängliches Mass stetig zum Maximum steigt,<sup>84)</sup> während die Pflicht auf Grundlage der Pflichtethik das Gepräge von 1) Sicherheit und 2) Bestimmtheit trägt d. h. von Notwendigkeit und Hinlänglichkeit. Während deshalb die Pflichtethik ihrerseits keinen Platz für die moralische Anerkennung des verdienstlichen Übermasses bietet, für das Heroische, Einzigartige, das die Kräfte des gewöhnlichen Menschen überschreitet, so ist auf der andern Seite in der Wertethik prinzipiell kein Platz für die bestimmte moralische Norm, das sichere Mass für den gewöhnlichen Menschen. Es ist klar, dass beide Standpunkte als konsequente Extreme in Widerspruch mit dem gewöhnlichen alltäglichen Moralbewusstsein kommen, und es ist deshalb ganz natürlich, dass man besonders bei den Philosophen beider Richtungen, für die die Rücksicht auf die Gesundheit ihres Denkens stärker in Betracht kommt, als die Rücksicht auf die rigoristische Konsequenz desselben, mehr oder weniger

---

<sup>84)</sup> »Es leuchtet nun a priori, d. h. aus der Betrachtung der Begriffe, ein, dass einer, der sich so nützlich machen will als möglich, d. h. das Vorzüglichste unter dem für ihn Erreichbaren will, unmöglich anders als richtig will. Wenn also einer richtig wollen will, so hat er unter Berücksichtigung der Grösse des erhofften Wertes und der Grösse dieser Hoffnung, 'das Beste unter dem Erreichbaren' zu wählen«, Kraus, Grundlagen, 33—34. »Our 'duty', therefore, can only be defined as that action, which will cause more good to exist in the Universe than any possible alternative .... In order to show that any action is a duty, it is necessary to know both what are the other conditions, which will, conjointly with it, determine its effects; to know exactly what will be the effects of these conditions; and to know all the events which will be in any way affected by our action throughout an infinite future. We must have all this causal knowledge, and further we must know accurately the degree of value both of the action itself and of all these effects; and must be able to determine how, in conjunction with the other things in the Universe, they will affect its value as an organic whole. And not only this; we must also possess all this knowledge with regard to the effects of every possible alternative; and must then be able to see by comparison that the total value due to the existence of the action in question will be greater than that which will be produced by any of these alternatives. But it is obvious that our causal knowledge alone is far too incomplete for us ever to assure ourselves of this result. Accordingly it follows that we never have any reason to suppose that an action is our duty; we can never be sure that any action will produce the greatest value possible.« Moore, Principia, 148—49.

glücklich durchgeführte Versuche findet, die reine Theorie in Übereinstimmung mit der allgemeinen Anschauung zu supplieren.<sup>85)</sup>

b) *Die metaphysische Grundlage der Moral, oder die Möglichkeit der Moral.*

Die Vorstellung vom an sich Guten ist die Vorstellung eines Objektes, das die Eigenschaft besitzt, ein Ziel unseres Strebens zu sein, ohne Rücksicht darauf, ob es faktisch angestrebt ist oder nicht. ein Ziel, das, indem es durch den Intellekt für das Streben gesetzt wird, sofort den natürlichen Appetit des Strebens anzieht. Aber woher stammt diese Fähigkeit des Guten, wie ein Magnet, die schwingende Nadel unseres Strebens ohne Gewalt anzuziehen? Es würde unfassbar sein, wenn sich nicht unser Streben selber infolge seines *i n n e r s t e n W e s e n s* aus eigener Kraft dem an sich Guten entgegen schleuderte. Dass unser bewusstes Streben leider nur allzu oft herumfährt, angezogen von anderen und näherliegenden Objekten, muss man als Störungen, Abweichungen, Verwirrungen betrachten, die ihren Grund in Illusionen haben, dass man in diesen naheliegenden Dingen etwas von dem an sich Guten zu sehen vermeint, Verwirrungen, die ebensowenig wie die Abweichungen der Magnetnadel, die fundamentale Tendenz auf den Einheitspol aufheben. Da nun diese fundamentale Tendenz auf den Einheitspol des Menschen nicht bewusst ist, und da sie mit ihrem Anspruch auf Unbedingtheit und Einheit überhaupt die empirische Bedingtheit und Mannigfaltigkeit transzendiert, so bedeutet das, dass wir mit diesem Streben die Moral in dem hinter der Welt der Erscheinungen liegenden *m e t a p h y s i s c h e n* Wesen des Menschen fundieren.

Auch der Pflichtbegriff führt, wie wir später (VII, 4 b) sehen werden, notwendig in Metaphysik hinüber. Das Schema für den Gang des Gedankens ist in beiden Fällen derselbe einfache: nachdem man zunächst in diesen Begriffen einen subjektiven Erlebnisharakter in das Objektive hinausprojiziert hat, entbehrt man jeder anderen Grundlage, um die Verbindung des Objektes mit dem Subjekt verstehen zu können, ausgenommen die metaphysische Annahme einer prästabilierten Harmonie zwischen ihnen, die in der metaphysischen Natur des Subjekts begründet ist.

<sup>85)</sup> So hat von utilitaristischer Seite besonders Sidgwick eifrig danach gestrebt, der regelgebundenen Forderung innerhalb des Utilitarismus Raum zu schaffen.

Hiermit kehrt der subjektive Charakter in seinen Ursprung zurück. Da ihm indessen in der Zwischenzeit Eigenschaften beigelegt worden sind, die das Empirisch-Psychologische übersteigen, muss ihm nun notwendig eine hinter dem Psychologischen liegende metaphysische Realität zugeschrieben werden. Aber, wie unter a) hervorgehoben, besteht ein gewisser Unterschied in den subjektiven Erlebnissen, die den Ausgangspunkt für die Konstruktionen bilden, oder jedenfalls in diesen Konstruktionen selber, und dieser gibt auch der entsprechenden Metaphysik das Gepräge. Während die metaphysische Grundlage der Pflicht der reine Wille oder der Vernunftwille ist, den man sich im Gegensatz zu der sinnenbestimmten Aktivität denkt, kennt die Wertethik keinen entsprechenden Antagonismus zwischen Natur und Vernunft.

Das Streben, das das Gute fundiert, kann entweder als spezifisch menschlich (oder doch jedenfalls animalisch) gedacht werden, oder als allnatürlich, als ein Streben, das durch alle Dinge geht, als eine Tendenz, die aus dem innersten Wesen der Dinge hervorquillt, bestimmt von der eigentümlichen Natur der Dinge und ihr immanentes Ziel bestimmend, sodass das menschliche Streben nur als Spezialfall unter einem allmächtigen Gesetz auftritt.

Der erste Typus wird durch den Utilitarismus repräsentiert, der andere z. B. in der Potenzethik, im Naturrecht und der soziologischen Ethik.

c) *Die Wahrheit der Moral oder die Möglichkeit der praktischen Erkenntnis.*

Da der Begriff des an sich Guten ein metaphysischer Begriff ist, ist die Wertethik eine metaphysische Erkenntnis, die andere Erkenntnisprinzipie voraussetzt als die der Erfahrung. Dasselbe gilt übrigens für alle praktische Erfahrung. Es gibt keine wirkliche (sondern nur prätendierte) empirische Ethik, vergl. oben II, 1.

Insofern das Gute in und mit einem Streben im Menschen selbst gedacht wird, meint man, dass das Individuum eine unmittelbare intuitive Einsicht in das Gute als das Ziel dieses Strebens habe. Auch Bentham muss einräumen, dass der Grundsatz, dass Lust das an sich Gute sei, weder bewiesen noch in der Erfahrung bestätigt werden könne, sondern auf einer unmittelbaren Intuition beruhe.<sup>86)</sup>

<sup>86)</sup> Man setzt in England oft den Intuitionismus in der Bedeutung der kantischen Morallehre Benthams Utilitarismus entgegen. Wie verfehlt dieser Gegensatz ist, geht daraus hervor, dass, während Kant zur Intuition

Insofern das Gute in einer Tendenz in den Dingen selber nach deren »innerstem Wesen« gedacht wird, ist das Erkenntnisprinzip eine *i d e e n m ä s s i g e D e u t u n g* des Wirklichen, ein Schauen des Wesens der Dinge und ihrer natürlichen Gesetze.

Wenn wir die Gedanken, die hinter diesen Erkenntnisprinzipien verborgen liegen, weiter verfolgen sollten, würden wir erkenntnistheoretisches Gebiet betreten, das ausserhalb dieses Buches liegt.

d) *Die Bestimmung des Guten oder der Inhalt der praktischen Erkenntnis.*

Was ist es, das in der Wertethik für moralisch angesehen wird und was charakterisiert diesen Inhalt im Gegensatz zur Pflichtethik? Es ist einleuchtend, dass generell so gut wie nichts hierüber gesagt werden kann, ausser der Banalität, dass es sowohl im einen wie im anderen Falle im wesentlichen die von Ort, Zeit und Milieu bestimmte faktische Moralitätsidee ist, die in den ethischen Systemen umgeht und in diesen entweder in der Form des Guten oder der der Pflicht, oder — am häufigsten! — in einer inkonsequenten Vermischung beider dargestellt wird.

Hier soll deshalb nur Folgendes angeführt werden. Wenn wir unsere Betrachtung auf einen Vergleich zwischen der kantischen Philosophie mit ihren Ausläufern und dem englischen Utilitarismus des 19. Jahrhunderts begrenzen, kann mit grosser Verallgemeinerung gesagt werden: während die deutsche Richtung in die Forderung der Gleichheit (abgeleitet aus dem Gedanken von der Allgemeingültigkeit des moralischen Gesetzes und der unendlichen sittlichen Würde des Menschen) und deshalb in der Gesellschaftslehre die Forderung nach gleicher Verteilung in die erste Reihe stellte, bedeutet dagegen der englische Utilitarismus prinzipiell eine Forderung der grösst-möglichen Summe des Glückes, für die die Verteilung an und für sich keine Rolle spielt. In dem Gedanken an die Summe des Glückes liegt zwar die negative Voraussetzung, dass es hierbei nicht in Betracht

---

rekurrierte, ausschliesslich zur Begründung des nackten Faktums, dass ein Pflichtgesetz existiert (nicht aber zur Begründung seines Inhalts), ruht Bentham's Philosophie nicht nur auf einer intuitionistischen Begründung dessen, dass etwas an sich Gutes besteht, sondern auch dessen, was daselbe ist. Bei Bentham spielt also die Intuition eine grössere Rolle als bei Kant. (Es ist eine andere Sache, dass Kants Versuch, eine Ethik nur auf dieser Grundlage zu entwickeln, unmöglich ist).

kommen kann, dass gerade das Interesse (die Lust) dieser oder jener Person auf dem Spiel steht. Insofern sind alle gleich, als keiner ein Privilegium hat, (»jeder zählt für einen«). Dagegen aber liegt darin nicht, dass alle in dem Sinne gleich sind, dass alle einen Anspruch auf gleichen Anteil an der Summe des Glückes haben. Die vollständige Abstraktion von dem Individuum zugunsten der Summe selber bedeutet ja ganz im Gegenteil, dass die Verteilung an und für sich irrelevant ist. Es ist etwas anderes, dass die Verteilung nach dem Grenznutzstandpunkt die abgeleitete Bedeutung für die Verteilung eines begrenzten Vorrates von Glücksmitteln hat. Wenn auch hierdurch der Unterschied zwischen den beiden Systemen in hohem Grade nivelliert wird, steht es doch fest, dass sich die Pflichtethik prinzipiell auf die Verteilung richtet, der Utilitarismus prinzipiell auf die Produktion, und dass dieser Unterschied in dem prinzipiellen Ausgangspunkte nicht ohne alle Bedeutung für die praktischen Konklusionen ist.

#### 11. *Rückblick.*

Wir wollen, ehe wir weiter gehen, einen Blick auf unser weitausgesponnenes Raisonement über den Charakter des Wertbewusstseins werfen.

Nachdem wir zuerst (Nr. 1) die objektiven und subjektiven Theorien unterschieden haben und danach (Nr. 2) die objektiven Theorien einer eingehenden und vernichtenden Kritik unterworfen haben, machten wir die unangenehme Entdeckung, dass die subjektiven Theorien, dadurch dass sie von einem »Streben nach« und von »Lust an« sprechen, von denselben prinzipiellen Einwänden betroffen werden, wie die objektiven (Nr. 3). Diese Entdeckung verhinderte uns daran, uns ohne weiteres den subjektiven Theorien anzuschliessen und zwang uns, zunächst zu einer Untersuchung, was die genannten Ausdrücke eigentlich bedeuteten und kamen (Nr. 4 und 5) zu dem Resultat, dass die scheinbare »Intention« des Gefühls auf ein Objekt kein Ausdruck für eine unmittelbare Bewusstseinslage ist, sondern für ein durch Injektion äusseren Wissens verfälschtes Pseudobewusstsein. Übrig blieb dann die Frage, ob wir uns den subjektiven Theorien in dieser revidierten Form anschliessen könnten. Diese Frage musste mit nein beantwortet werden (Nr. 6), weil es sich als unmöglich erwies, eine stichhaltige Erklärung der Objektivitätsillusion des Wertbewusstseins mit dem Ausgangspunkt im Interesse zu geben. Um besser zu einer haltbaren Theorie zu gelangen, unterwar-



fen wir erst den Objektivitätsschein selber, den Wert-»Begriff« einer Analyse (Nr. 7). Dann versuchten wir es (Nr. 8), das Wertbewusstsein als eine in den Termini des Interesses stattfindende intellektuelle Auslegung des Erlebens gewisser uninteressierter Impulse zu erklären, und zwar wesentlich derselben Impulse, die hinter dem Pflichtbewusstsein liegen. Endlich folgte eine Analyse des »Begriffes« des an sich Guten als ethischer Fundamentalkategorie (Nr. 9) und ein Aufriss der allgemeinen Struktur der Wertethik (Nr. 10).

## EXKURS

### *Über den Begriff des Psychischen und den erkenntnistheoretischen Subjektivismus* (ROBERT REININGER).

Ich habe oben versucht zu zeigen (S. 44), dass die subjektivistisch-erkenntnistheoretische Problemstellung ein blosses Scheinproblem stellt, das durch eine unklare Vermischung zwei verschiedener Begriffe des Psychischen entsteht, eines formellen und eines materiellen. Ich will hier versuchen, diese Behauptung noch weiter zu unterbauen, dadurch dass ich den umgekehrten Weg beschreite und zeige, dass man mit einer erkenntnistheoretischen Subjekt-Objekt-Konstruktion als Ausgangspunkt notwendig zu derselben unklaren Vermischung verschiedener Begriffe des Psychischen geführt wird. (Subjekt-Objekt-Konstruktion heisst eine Behandlung des Erkenntnisproblems, wonach der Gegensatz Objekt-Subjekt für fundamental angesehen wird und als eben der Umstand, der die Erkenntnis als solche zu einem Problem macht, das Erklärung erfordert). Das Gewicht dieses indirekten Beweises wird dadurch bedeutend vergrössert, dass ich mich nicht nur an meine eigene abstrakte Analyse zu halten brauche, sondern imstande bin, die lebendige Verwirklichung des Gedankenschemas an einem der interessantesten Beiträge zur Bestimmung des Begriffes vom Psychischen aus der letzten Zeit zu demonstrieren, nämlich an ROBERT REININGERS Buch über das psychophysische Problem.

Reininger geht von der Fundamentalvoraussetzung aus, dass alles Gegebene als Bewusstseinsinhalt (»Vorstellung«) gegeben ist, d. h. in Relation zu einem Ich steht, oder als Objekt für ein Subjekt gegeben ist; wozu bemerkt werden muss, dass »alles Gegebene« nicht nur »alles« bedeutet, »was für wirklich angesehen wird« oder ähnlich, sondern einfach ohne Einschränkung »alles uns irgendwie Gegebene oder von uns Vorfindbare«, »alles, was für mich da ist, woran ich denken oder

wovon ich reden kann, was ich als wirklich und falsch verwerfen soll« — also kurz gesagt jeder Gedankengegenstand überhaupt.<sup>87)</sup> Reininger nennt diesen Satz eine unbestreitbare Wahrheit, einen im Grunde identischen Satz, dessen Bedeutung darin liegt, dass er eine Grundeigenschaft

<sup>87)</sup> Robert Reininger, Das psycho-physische Problem 2. Aufl., Wien-Leipzig, 1930, 16—17. — Zur näheren Charakteristik von Reiningers Subjektivismus bemerke ich, dass sein Begriff des erkenntnistheoretischen Subjekts trotz aller gegenteiligen Versicherungen mit seinem Begriff des biologischen Subjekts identisch ist. Der letztere Begriff, der für den Unterschied zwischen dem bewusstseinslosen Tisch und dem bewussten Menschen entscheidend ist, wird definiert als »die funktionelle Eigenschaft lebender Organismen, vermöge derer sie auch an die Stelle des Subjekts in jener Relation [d. h. der Erkenntnisrelation] treten können« (26, 27). Aber, wenn der Organismus an die Stelle des erkenntnistheoretischen Subjekts treten kann, so muss das bedeuten, dass es selber erkenntnistheoretisches Subjekt ist und umgekehrt, dass dieses ein Organismus sein kann. Worin besteht dann der Unterschied zwischen dem erkenntnistheoretischen und dem biologischen Subjekt? Reininger drückt immer wieder das Verhältnis folgendermassen aus: das erkenntnistheoretische Subjekt ist ein unpersönliches, rein formelles Subjekt (19), das jedoch erst dann »lebendigen Sinn« bekommt, wenn ein konkretes Einzelich an die Stelle des formalen Ichs tritt (34), oder wie er auch sagt, wenn sich das abstrakte Subjekt in dem organischen Subjekt »verwirklicht« (37), sich individualisiert und konkretisiert (43, 56), sodass das allgemeine Ich nun mit dem persönlichen, mit meinem Ich zusammenfällt (30). Alle diese Ausdrücke zeigen, dass nach Reininger das erkenntnistheoretische Subjekt sich zu dem biologischen verhält wie der allgemeine Begriff zu dem konkreten Einzelding, z. B. wie der Begriff Kuh zu der einzelnen, wirklichen Kuh. Aber hier liegen nicht zwei verschiedenen Subjektsbegriffe vor, ebenso wenig wie die einzelne Kuh einen neuen Begriff einer Kuh im Verhältnis zu dem abstrakten bedeutet. Reiningers Grundsatz, dass alles Gegebene als Objekt für ein »Subjekt überhaupt« gegeben ist, bedeutet dann nicht, dass es für ein Subjekt von anderer Beschaffenheit als das biologische gegeben angenommen wird, sondern nur: für irgend ein biologisches Subjekt, unbestimmt welches. Der Gedanke ist einfach, dass es eine Reihe von Erkenntniszentren gibt, nämlich die biologischen Subjekte, und der erkenntnistheoretische Grundsatz besagt dann, dass alles Gegebene für irgend eins dieser Subjekte gegeben sein muss.

Auf diese Weise hat Reininger sein Erkenntnissubjekt an das biologische gebunden, und er muss annehmen, dass, wenn alle Organismen einer bestimmten Entwicklungsstufe getötet würden, damit alles, auch mein Stuhl, aufhörte zu existieren.

Andrerseits ist es natürlich ganz irreführend zur Funktion als Sub-

aufzeigt, die alles Seiende (im weitesten Sinn) erfüllen muss, um überhaupt für uns existieren zu können, und der dadurch sozusagen den allgemeinsten Gattungsbegriff alles Seienden bestimmt.<sup>88)</sup>

Aber dieser Fundamentalsatz enthält in sich selber einen Widerspruch. Er geht auf die Behauptung aus, dass von allem Seienden gelte (Seiend im weitesten Sinne, alles Denkbare), dass es die Bestimmtheit, »Objektgegebensein für ein Subjekt« hat. Aber diese Bestimmtheit kann unmöglich a l l e m Seienden zukommen, höchstens einem Teil desselben. Schon die logische Operation, die darin besteht, dass Etwas — gleichgültig was — die genannte Bestimmtheit beigelegt bekommt, s e t z t n o t w e n d i g d a s G e g e b e n s e i n v o r a u s von: 1) einem Subjekt, 2) der Objekt-Subjekt-Relation, die das Objekt zum Objekt für das Subjekt macht. Gleichgültig welches Subjekt wir uns denken und welches Objekt gegeben ist: es gilt, dass 1) dieses Subjekt und 2) das Verhältnis, dass dieses Objekt als Objekt für dieses Subjekt gegeben ist, zwei Dinge sind, die beide gegeben sein müssen, ehe (im logischen Sinne) das Objekt als gegeben aufgefasst werden kann. Sie können deshalb nicht selber die Bestimmtheit »Objektgegebenheit für ein Subjekt« haben. Es hilft natürlich nicht, dass man darauf hinweist, dass sie als Objekte für ein anderes Subjekt gegeben sein können. Denn für jedes neue Subjekt gilt dasselbe Raisonement. Die Reihe ist unendlich. Wenn deshalb e t w a s ist, dem man die erwähnte Bestimmtheit zulegt, so liegt implicite darin, dass gleichzeitig e t w a s a n d e r e s ist, das dieselbe nicht haben kann, d. h. dass sie nicht »allem Seienden« zukommen kann.

Generell kann man sagen, dass es unmöglich ist »allem Seienden« nicht nur diese, sondern jede Bestimmtheit überhaupt zuzulegen. Da nämlich jede Bestimmtheit als Position gleichzeitig den Gedanken ihrer eigenen Negation in sich trägt, enthält jede Bestimmung von e t w a s den

---

jekt in erkenntnistheoretischem Sinn zu greifen, um den, in der objektiven Erfahrung gegebenen Unterschied zwischen dem Bewussten und dem Unbewussten anzugeben. Ob ein anderer Mensch, ob eine Kuh, ein Sperling, ein Wurm usw., ein Erkenntniszentrum sein kann, »Ich zu sich selber sagen kann« (281) — davon weiss ich nichts (und ich bin übrigens wohl geneigt zu zweifeln, dass eine Kuh Ich zu sich selber sagt oder dass sie »ein, wenn auch noch so dunkles Selbstbewusstsein« (27) besitzt). Was ich weiss, ist ein eigentümlicher Unterschied in behaviour zwischen toten und lebenden Dingen, ein Unterschied, der übrigens nicht, wie Reininger annehmen muss, absolut, sondern im allerhöchsten Grade fliessend ist.

<sup>88)</sup> a. a. O., 19—20.

Gedanken an etwas anderes, das von dem ersten verschieden ist, woraus folgt, dass die erwähnte Bestimmtheit nicht »allem« zukommen kann. Von »allem« kann deshalb nichts ausgesagt werden. »Alles« ist das vollkommen Unbestimmte. Der Gedanke, durch Aufzeigung gemeinsamer Eigenschaften alles Seiende (im weitesten Sinne) in einem höchsten Gemeinbegriff zu vereinen, ist unmöglich.

Jede Aussage über »alles« muss deshalb entweder widerspruchsvoll oder nichtssagend sein. Soll der Satz »alles im weitesten Sinne Gegebene ist als bewusst oder Vorstellung gegeben« nicht als widersprechend verworfen werden, muss er deshalb eine Definition von »bewusst« enthalten und so nichtssagend sein. »Bewusstsein von« bedeutet hiernach dasselbe wie »überhaupt gegeben« (der formelle Begriff des Psychischen). Und doch ist der Ausdruck »Definition« nicht ganz korrekt, es kann nach dem Vorausgehenden keine Rede von einer Bestimmung des Bewusstseinsbegriffes auf diesem Wege sein.

Dies hängt damit zusammen, dass auch der Ausdruck »Gegebensein überhaupt«, »Existenz im weitesten Sinne«, eigentlich genommen, ohne denkbaren Sinn ist. Von »allem« kann nichts gesagt werden, nicht einmal, dass es gegeben ist oder existiert. Es ist nun aber auch kein beunruhigender Gedanke, dass »Existenz«, »Gegebensein überhaupt« oder »Bewusstsein von« drei logische Nullen sind; wenn etwas gedacht ist, wird nichts Neues dadurch gedacht, dass man es als »existierend« »gegeben« oder als »etwas, wovon man Bewusstsein hat« denkt.<sup>89)</sup> \*)

<sup>89)</sup> Endlich ist natürlich der Begriff »das Undenkbare« selbst undenkbar. Es kann niemals von etwas gesagt werden, dass es undenkbar ist. Auch das ist nicht merkwürdig — im Gegenteil würde es sonderbar sein, falls etwas gedacht werden könnte, das undenkbar wäre. Die scheinbaren Schwierigkeiten und Merkwürdigkeiten, die sich an Entwicklungen dieser Art knüpfen (wie z. B. auch an OXENSTIERNAS Entwicklungen über »Wahrheit« in seinem Buch über »Betingelserne för dett analytiska konsekvensbegreppet uprätthållande«), beruhen ausschliesslich darauf, dass man nicht genügend den Unterschied zwischen logischem Urteilsinhalt und sprachlichem Ausdruck der Urteilsform beachtet. Das logisch Unmögliche und das falsche Urteil ist ein logisches Nichts, das es logisch überhaupt nicht gibt (weshalb auch die positiven Ausdrücke für logische Möglichkeit und Wahrheit sinnlos sind). Die sprachlichen Ausdrücke für logische Unmöglichkeit und Falschheit überhaupt haben deshalb einzig und allein die Funktion zu verneinen, dass die sprachlichen Ausdrücke das Symbol eines Gedanken sind.

<sup>90)</sup> Die im Text behandelten logischen Schwierigkeiten sind nicht für das hier behandelte Problem speziell, sondern tauchen auf den verschieden-

Ich habe gezeigt, dass der subjektivistische Fundamentalsatz widerspruchsvoll ist, weil er in sich zwei unvereinbare Tendenzen schliesst: a) Die Tendenz von »allem« zu gelten und b) die Tendenz, eine Bestimmung zu enthalten; ich gehe jetzt dazu über zu zeigen, wie jeder dieser Gedankentendenzen ein eigener Begriff des Psychischen entspricht (a und b), und wie, wenn diese beiden Begriffe in einen zusammenverfliessen, Sinnlosigkeiten entstehen müssen, die das Denken verwirren und ihm eine falsche Erkenntnis vorgaukeln (c).

a) Wenn der Satz, dass alles Gegebene als bewusst gegeben ist, oder als Objekt für ein Subjekt, wesentlich als ein Satz über »alles« festgehalten wird, kann infolge dieser Tendenz »Bewusstsein« nur die allgemeine Form von »Gegebensein überhaupt« bedeuten und ist also nicht selbst etwas Gegebenes oder Inhalt. Auf dieselbe Weise wird das Subjektive oder das Psychische kein Gegebensein neben dem Objektiven oder dem Physischen, sondern ist nur eine Bezeichnung für die allgemeine Form, in der jeder gegebene Inhalt gegeben ist. Jeder Inhalt ist hiernach physisch.

Bei Reininger tritt dieser Gedankengang in seiner ursprünglichen Definition des Fundamentalunterschiedes zwischen »Vorstellung« und »Erlebnis« zutage, der der Unterscheidung zwischen Physisch und Psychisch zugrunde gelegt wird.<sup>91)</sup> Vorstellung ist hiernach jeder Inhalt im weitesten Sinne; Erlebnis »die Art des tatsächlichen Gegebenseins jener Inhalte«. »In der heutigen Psychologie ist es üblich, auch Vorstellungen schlechthin als 'Erlebnisse' zu bezeichnen, was auch insofern gerechtfertigt

sten Gebieten auf. Schon in der »Theorie der Rechtsquellen« habe ich — doch, ohne meine Aufmerksamkeit besonders darauf gerichtet zu haben — Gelegenheit gehabt, Schwierigkeiten von gleicher logischer Struktur zu behandeln, so z. B. in der Lehre vom Stufenbau des Rechtes, speziell in der Bedeutung und Stellung der Veränderungsnormen im System, bei dem Abschluss desselben und in der Kritik der Selbstverpflichtungskonstruktion. Am reinsten tritt diese Problematik in den berühmten Antinomien der mathematischen Mengenlehre hervor, die Russell dazu veranlasst haben, seine bekannte Theorie der logischen Typen aufzustellen (vergl. Whitehead and Russell, *Principia mathematica*, 2. ed. Cambr. 1925, 37—65 und Russell, *Introduction to mathematical Philosophy*, London 1919, ch. 13). Ich möchte keine Stellung dazu nehmen, wieweit Reininger die im Text aufgezeigten Schwierigkeiten vermeiden könnte, dadurch dass er die Konstruktionen der logischen Typentheorie anwandte.

<sup>91)</sup> a. a. O., 56. 58.

tigt ist, als eben kein Vorstellungsinhalt anders denn als 'erlebt' gegeben ist. Nur muss man dann wieder an den 'Erlebnissen' ihren objektiven Gehalt (hier 'Vorstellung' genannt) von dem Erlebtwerden dieses Gehaltes unterscheiden. »Erlebnis und Vorstellung sind die beiden deutlich unterscheidbaren Seiten jeder Bewusstseinserscheinung und jedes Bewusstseinsmomentes. Jede Bewusstseinserscheinung ist beides zugleich: Vorstellung ihrem Inhalte nach, Erlebnis in der Art des Gegebenseins dieses Inhaltes. Vorstellen und Erleben sind somit nicht zwei gesonderte Reihen, die nebeneinander herlaufen, ohne sich zu berühren, sondern sie sind die sich gegenseitig durchdringenden Momente jeder augenblicklichen Bewusstseinslage. Es gibt keinen Vorstellungsinhalt, der nicht zugleich von uns als solcher erlebt würde — sonst wäre er eben nicht 'Vorstellung', sondern ein Ding, eine Eigenschaft, ein Vorgang schlechthin. Es gibt aber auch kein Erlebnis, in dem nicht ein Etwas erlebt würde, das also nicht bis zu gewissem Grade entweder selbst vorstellbar (oder an Vorstellungen gebunden) wäre.«<sup>92)</sup>

Wie es auch an anderer Stelle ausdrücklich von Reininger gesagt<sup>93)</sup> wird, geht hieraus deutlich hervor, dass jedes Gegebene, jeder Inhalt überhaupt »Vorstellung« oder physisch ist, sodass das Psychische nichts daneben Existierendes ist, sondern einfach die blosse Form vom Gegebensein überhaupt oder Erlebnis. Vorstellung und Erlebnis sind also nicht nebengeordnete Formen, sodass etwas (das Physische) Gegenstand einer Vorstellung, anderes (das Psychische) Gegenstand eines Erlebnisses ist, sondern das Erlebnis ist die Form für jede Vorstellung. Falls »Vorstellen« die Funktion etwas vorzustellen bezeichnet, ist Vorstellen mit Erlebnis identisch. Und falls Erlebnis als Bezeichnung für »das Erlebte« genommen wird, ist Erlebnis identisch mit Vorstellung. Alles Reden davon, dass etwas nur vorgestellt werden kann, anderes nur erlebt werden kann; dass das Erlebte dadurch, dass es vorgestellt wird, denaturiert wird; über die Gradunterschiede und Übergänge zwischen dem Physischen und Psychischen usw. ist hiernach ohne allen Sinn.

b) Wenn der subjektivistische Fundamentalsatz im wesentlichen nach seiner Tendenz, ein gewisses Gebiet (das Objektgebiet) zu bestimmen, festgelegt wird, so ist die Konsequenz, dass das Subjektive, als Gegensatz des Objektiven, selbst ein Inhalt wird, ein Gegebenes neben dem

<sup>92)</sup> a. a. O., 57 und 68. In dem letzten Satz des letzten Zitats, ist von mir eine Parenthese eingefügt worden. In diesem Zusammenhang werden vorläufig die eingeklammerten Worte ausser Betracht gelassen.

<sup>93)</sup> a. a. O., 92.

Objektiven. Nun kann das Subjektive indessen unmöglich als Objekt für ein Subjekt gegeben sein. Man verdeckt dann den Widerspruch im Fundamentalsatz dadurch, dass man sagt, dass das Subjektive zwar existiert, zwar bewusst ist, doch nicht als Vorstellung (eines Objektes für ein Subjekt), sondern unmittelbar und durch sich selbst oder als Erlebnis.

Im Gegensatz zu dem unter a) geschilderten Gedankengang werden nun Vorstellen und Erleben zwei einander gleichgestellte Formen; das Vorgestellte (Objektive, Physische) und das Erlebte (Subjektive, Psychische) zwei einander gleichgestellte Inhaltsgebiete. Das Psychische wird danach ein besonders qualifiziertes Inhaltsgebiet, das sich nicht vorstellen, nur erleben lässt, ganz wie das Physische ein besonders qualifiziertes Inhaltsgebiet wird, das sich (als solches) nicht erleben, sondern nur vorstellen lässt (der materielle Begriff des Psychischen).

Je mehr der widersprechende Totalitätsgedanke (dass alles Gegebene als Objekt eines Subjektes gegeben ist) zurückgedrängt wird, desto näher kommen wir in diesem Punkt der an und für sich unschädlichen Aufstellung, dass vom ganzen Gebiet des Gegebenen ein Teil, die objektiven Inhalte, in der Form des Vorstellens gegeben ist, ein anderer Teil, die subjektiven Inhalte, in der Form von Erleben. Diese Aufstellung ist unschädlich;<sup>91)</sup> insofern die beiden Form-Begriffe, wie wir gesehen haben, in Wirklichkeit völlig leer sind, sodass der ganze Wert der Unterscheidung davon abhängt, wie der Gegensatz subjektiv-objektiv in dieser Beziehung qualitativ bestimmt wird. Welches Kriterium in dieser Beziehung angegeben wird, kann natürlich nicht aus dem subjektivistischen Grundsatz selber abgeleitet werden, aber die Bestimmung desselben wird den erkenntnistheoretischen Subjektivismus und seine Konsequenzen auf eigentümliche Weise färben.

Auch dieser Gedankengang findet sich unverfälscht bei Reininger, wenn auch infolge der Natur der Sache in einem fortwährenden Verschwimmen mit dem unter a) dargestellten. Erlebnis und Vorstellung werden nun nicht mehr als Form und Inhalt des Bewusstseins einander entgegengestellt, sondern als zwei verschiedene Arten des Bewusstseins nebeneinandergestellt, als das erlebende oder das zustandsmässige, und das vorstellende oder gegenstandsmässige Bewusstsein, denen wiederum zwei verschiedene geartete Inhaltsgebiete oder Qualitätsphären entspre-

<sup>91)</sup> Über eine Modifikation hierin siehe S. III.



chen: »die (unmittelbar) erlebte des Psychischen und die (nur mittelbar erlebte), bloss vorgestellte des Physischen«.<sup>95)</sup>

Als Kriterium für die Sonderung zwischen dem Objektiven und dem Subjektiven (Vorstellung und Erlebnis) verweist Reninger auf das *Mass an Anschaulichkeit* des Inhaltes. »Als das wesentlichste Merkmal alles dessen, was Vorstellung heissen und Objekt für ein Subjekt werden kann, muss somit die *räumliche Anschaulichkeit* gelten. Aber diese Anschaulichkeit kann verschiedener Art sein und verschiedene Grade haben. Sie ist am ausgesprochensten bei den optischen und haptischen Wahrnehmungen, tritt auf den anderen Sinnesgebieten mehr oder weniger zurück, ist bei den Organempfindungen schon überaus dürftig und wird bei den leiblichen Innenempfindungen ganz unbestimmt und verschwindend klein..... Im allgemeinen lässt sich sagen: Je stärker erlebnisbetont (in dem früher angedeuteten Sinne dieses Ausdruckes) eine Empfindung ist, je mehr an ihr also die Erlebnisseite überwiegt, desto unanschaulicher ist sie auch, je weniger erlebnisbetont, desto anschaulicher..... Vollkommen schwindet die Anschaulichkeit in Gefühl und Willen, die in ihrer Unmittelbarkeit, nämlich so wie sie erlebt werden, überhaupt nicht vorstellbar sind«.<sup>96)</sup> Gegen dieses Kriterium — das, wie erwähnt nicht in logischer Verbindung mit dem Subjektivismus steht — habe ich prinzipiell nichts einzuwenden. Es ist, wie man leicht sehen kann, in der Hauptsache dasselbe, wie das von mir im Text oben aufgestellte.

c) Ich gehe nun dazu über, einige der verderblichen Wirkungen für die Erkenntnis aufzuzeigen, die entstehen müssen, wenn die im Vorhergehenden geschilderten, verschiedenen Begriffe des Psychischen in einander verschwimmen. Dass sie es tun müssen, folgt — vom Standpunkte des Subjektivismus aus, — ganz einfach daraus, dass sie, wie gezeigt, beide voraussetzungsweise in dem subjektivistischen Fundamentalsatz enthalten sind, ohne doch von einander unterschieden zu werden.

1) Indem die materielle Bestimmung des Psychischen als des Unanschaulich-Subjektiven mit dem formellen Gedanken, dass das Psychische nur die *Form* des blossen Gegebenseins, die selber niemals vorgestellt werden kann, zusammengebracht wird, entsteht die Annahme, dass das *Psychische* (in der Bedeutung des Unanschaulichen, des Ge-

<sup>95)</sup> a. a. O., 102—04, vergl. 74, 91, 114, 172 und öfter. In dem angeführten Zitat, das S. 263 steht, habe ich zwei Parenthesen eingefügt; die eingeklammerten Worte werden vorläufig ausser Betracht gelassen.

<sup>96)</sup> a. a. O., 71 und 72.

fühls) nicht vorgestellt werden kann (in der formal-erkenntnistheoretischen Bedeutung des Überhaupt-gedacht-werdens, gemeint-werden, zum Gegenstand von Reflexion-gemacht-werdens), sondern nur »unmittelbar erlebt«. »Das wahrhaft Psychische (nicht identisch mit dem Psychologischen) ist in seiner Unvorstellbarkeit für die Reflexion nicht fassbar, denn es entflieht dem Denken im Augenblicke, wo man es erhascht zu haben glaubt: es ist nur erlebbar. Es kann daher vom Standpunkte des vorstellenden Bewusstseins und theoretischer Erkenntnis aus »unbewusst« oder ein Grenzfall der Bewusstheit heissen; es ist aber keineswegs absolut unbewusst (noch weniger das »Unbewusste«), sondern nur auf andere Art bewusst wie das Inhaltlich-Gegenständliche der Erscheinungen.«<sup>97)</sup>

Hierin liegt zunächst die phänomenologische Behauptung, dass es uns unmöglich ist, uns auf ein Gefühl, eines Psychischen überhaupt besinnen zu können, ohne dass das Psychische im selben Augenblick verschwindet und objektiviert wird, so dass nun für die Besinnung nichts anderes gegeben ist, als die Vorstellung von gewissen somatischen Vorgängen, also ein Physisches. Deshalb sind die Gefühle »im vorstellenden Bewusstsein überhaupt nur insofern vertreten, als sie durch die Vorstellung der Gegenstände, auf die sie gerichtet sind, und durch die Vorstellung mimischer Ausdrucksbewegungen oder begleitender somatischer Prozesse vertreten werden.«<sup>98)</sup> Die Gefühle sind also nur in dem unmittelbaren, blinden Erlebnis im Subjekt gegeben, sie können niemals für das Subjekt erscheinen, für dasselbe bewusst werden. Mit voller Konsequenz unterstreicht Reininger, dass dies bedeutet, dass das Gefühl (oder jedes Erlebnis überhaupt) nicht einmal als Einzelerlebnis für das Individuum gegeben sein kann, ja nicht einmal benannt werden kann, ohne im selben Augenblick als physischer Vorgang objektiviert worden zu sein. »Denn jedes Erleben, dessen wir uns als solches bewusst werden, indem wir es aus dem indifferenziierten Gesamtkomplex des Eigenerlebnisses loslösen und mit bestimmten Namen benennen, ist schon bis zu gewissem Grade Vorstellung geworden.«<sup>99)</sup>

<sup>97)</sup> a. a. O., 103.

<sup>98)</sup> a. a. O., 67. 68.

<sup>99)</sup> a. a. O., 73. »Gefühle, die sich bereits benennen lassen, die also für unser Denken schon bis zu gewissem Grade objektiviert sind, ragen bereits in das Gegenstandsbewusstsein hinein« (74). »Das einzelne benannte und durch die Benennung differenzierte Gefühl ist schon nicht mehr das unmittelbar erlebte; es hat durch den Namen bereits ein an-

Diese sonderbare Behauptung entbehrt sicher jeder anderen Grundlage, ausser der aufgezeigten konstruktiven, die aus der Dialektik des subjektivistischen Fundamentalsatzes entstanden ist. Ich muss bestimmt behaupten, dass ich von etwas weiss, was ich ein Gefühl nenne, als eine eigenartige Qualität, die ich allerdings nicht genauer beschreiben kann, die sich aber bestimmt in der Besinnung nicht in dem bloss Anschaulich-Physischen auflöst. Wenn dies nicht der Fall wäre, wie kämen wir dann überhaupt dazu, von Gefühlen zu sprechen und anzunehmen, dass das Somatisch-Physische, das wir uns vorstellen, »eigentlich« »transformiertes« Psychisches ist?

Aber dazu kommt, dass in Reiningers Behauptung, dass das Psychische nicht vorgestellt werden, sondern nur erlebt werden kann, noch ausserdem die Konsequenz liegt, dass das Psychische das erkenntnistheoretisch Undenkbare ist, also etwas, was nicht nur in der Reflexion nicht festgehalten werden kann, sondern überhaupt nicht gedacht, nicht gemeint werden kann, etwas, worüber überhaupt nicht gesprochen werden kann; denn infolge des fundamentalen Ausgangspunktes ist »alles, was für mich da ist, woran ich denken oder wovon ich reden kann«<sup>100</sup>) Vorstellung oder Bewusstseinsinhalt. Das Psychische ist hiernach das wahre »Ding an sich«: es existiert in dem blinden und unmittelbaren Erlebnis (im Subjekt), kann aber niemals vor das Subjekt treten, kann überhaupt niemals vorgestellt werden, erkannt oder gedacht werden: es ist ein durchaus leerer Begriff, das grosse X hinter allen »Erscheinungen«. Reininger hat sich selbst in die schwierige Situation gebracht, dass er sich, während er ein ganzes Buch über das Psychische schreibt, sein Verhältnis zum Physischen, seine Transformationen etc., selbst das Wort entzieht, durch die Behauptung, dass über das Psychische nicht gesprochen, nichts gedacht oder vorgestellt werden kann, dass es nur erlebt werden kann; wonach das einzige, das er dem Leser mit Fug sagen kann, in einer Aufforderung bestehen müsste, er solle aufhören zu lesen und das Psychische erleben; was ihn übrigens nicht klüger machen würde, da er ja nicht das geringste von seinen eignen Erlebnissen wissen kann, sich nichts darüber vorstellen kann.

Reininger versucht indessen, um diese Konsequenz herumzukommen,

schauliches (optisches oder akustisches) Signum erhalten, auch wenn diese Benennung nur innerlich und nur ganz unbestimmt oder andeutend erfolgt«. (150).

<sup>100</sup>) a. a. O., 17.

oder jedenfalls, ihr fatales Aussehen zu verschleiern. Dadurch, dass er zuerst die quantitative Differenz zwischen »Erlebnis« und »Vorstellen« betont und danach von einer gradweise fortschreitenden Transformation des Psychischen in das Physische spricht, gelingt es ihm, den Eindruck hervorzubringen, dass zwar die vollkommene adäquate Erkenntnis des Psychischen unerreichbar ist, dass sie aber dennoch andererseits eine Grenze bildet, der man sich gradweise nähern kann. Es heisst: »Der erkenntnistheoretische Bewusstseinsbegriff fasst nur das gegenständliche Bewusstsein ins Auge, also Erlebnisse nur insofern, als sie bereits auf dem Wege der Objektivation zur Vorstellung sich befinden..... Kein Erlebnis kann bewusst werden, ohne wenigstens in das Anfangsstadium der Vorstellbarkeit überzugehen oder sich an äussere Anschauung anzulehnen.«<sup>101)</sup> Immerfort wird von dem Verhältnis zwischen dem Psychischen und dem Physischen in quantitativen und progressiv-dynamischen Wendungen gesprochen; und die Lehre von der in der Erkenntnis stattfindenden Transformation des Psychischen, besonders des Selbstbewusstseins und der Kausalität — wohl der originale Hauptgedanke des Buches — ruft allerdings den Eindruck hervor, dass es schwer ist, der psychischen Realität auf die Spur zu kommen, dass dieses vielleicht nur unvollkommen und indirekt geschehen kann, aber durchaus nicht, dass »das Psychische« nur ein ganz leeres X bedeutet, von dem wir nichts wissen, denken oder meinen können. Es ist die Rede von einem Kunstgriff, der in einer fixierenden Begriffsbildung besteht, wodurch es möglich sein soll, das Psychische auf dem Anfangsstadium der Transformation, das Ausscheidung und Benennung darstellen, festzuhalten, »so dass er [der Seelenvorgang] sich vom ursprünglichen Erlebniszustand nicht allzuweit entfernt und sein intuitives Verstehen gesichert bleibt.«<sup>102)</sup> Auf diese Weise soll es möglich sein, das Psychische in einer »Halbvorstellung« festzuhalten »ohne doch ihre vollständige Objektivierung ins Somatische vollziehen zu müssen«, so dass sogar die Psychologie als Wissenschaft des Psychischen gerettet werden kann. »Gegenstand der Psychologie ist somit das benannte, aber nicht vollständig in der Anschauung objektivierte Erlebnis. Ihre Aufgabe ist die begriffliche Fixierung, Reihung und Systematisierung dieser Halbvorstellungen. Ihre Methode ist daher nicht eigentlich deskriptiv, sondern zirkumskriptiv: denn dasjenige, was sie darzustellen vermag, sind nicht

<sup>101)</sup> a. a. O., 74.

<sup>102)</sup> a. a. O., 218.

die Seelenvorgänge in ihrer Unmittelbarkeit, sondern immer nur Bilder dieser Vorgänge, welche aber so gemacht sind, dass sie noch ein intuitives Verständnis des eigentlich Gemeinten gestatten.«<sup>103)</sup>

Aber dieser Ausweg kann nicht als wirklicher Ausweg anerkannt werden, sondern nur als eine Täuschung. Auch wenn das Physische und das Psychische in der materiellen Bedeutung des Anschaulichen und des Unanschaulichen stetig in einander übergehen, muss es scharf und ohne jede Modifikation gelten, dass jedes psychische Moment augenblicklich und völlig in das Physische »transformiert wird«, sobald ein Physisch-Psychisches zum Gegenstand der Besinnung gemacht wird. Für das Besinnen bleibt dann weder viel noch wenig vom Psychischem übrig. Denn es verhält sich so, dass die formelle Betrachtung, dass jeder Reflexionsinhalt physisch ist, keine Grenzen und Übergänge kennt. Der Begriff »Halbvorstellung«, in der Bedeutung eines Bewusstseins, für das das Psychische halb bewahrt ist, ist eine Unmöglichkeit. Dazu kommt, dass die Transformationsidee, Reiningers Leitmotiv, unhaltbar ist. Der Gedanke dass das Psychische dadurch, dass es in die Vorstellungsform übergeht, transformiert wird, setzt es als gegeben voraus, dass ein und dieselbe Realität zuerst als psychisch im Erleben gegeben war und nun nur in der Form verändert (transformiert) in der Vorstellung; was wiederum voraussetzt, dass es möglich ist, das »Substrat« das »dahinter liegt« und in der Form des Erlebens, bzw. der Vorstellung gegeben ist, zu erkennen und zu identifizieren. Aber der Gedanke, dass ein »Substrat« denkbar wäre, das etwas an und für sich wäre, ausserhalb von jedem Erleben oder jeder Vorstellung desselben, sprengt Reiningers System völlig. Es zeigt sich hier, dass der Gedanke, dass alles in gewissen Formen (Erleben, Vorstellung) gegeben ist, doch nicht ganz so unschädlich ist, wie oben angenommen, indem er, wie hier, die Annahme entstehen lassen kann, dass es ein selbständig gegebenes, von der Form unabhängiges »Substrat« gebe.

Scharf und ohne alle Kompromisse muss man deshalb als eine Konsequenz von Reiningers subjektivistischem Ausgangspunkt festhalten, dass das Psychische das absolut Unerkennbare ist, »das Ding an sich«, über das absolut nichts vorgestellt, gedacht oder gesagt werden kann, sondern das nur — schweigend — erlebt werden kann.

2) Dass auch das ganz entgegengesetzte Resultat, wonach nur das Psychische als primär Gegebenes unzweifelhafte Wirklichkeit besitzt, aus

---

<sup>103)</sup> a. a. O., 218.

Reiningers Voraussetzungen abgeleitet werden kann, dürfte keinen Anlass zu Verwunderung bieten. Es ist ja nur ein Zeichen für den Widerspruch im Ausgangspunkte, dass er natürlich eine Reihe von Antinomien hervorruft.

Indem die formale Betrachtungsweise, dass Erlebnis die Form, in der jede Vorstellung als Inhalt gegeben ist (a), auf die materielle Unterscheidung (b) übertragen wird, ergibt sich das Resultat, dass die Vorstellung, in der ein objektiv-anschaulicher Inhalt gegeben ist, wiederum selber in einem Erlebnis gegeben gedacht wird. Aber das Erlebnis ist nun nicht nur (wie unter a) Erlebnis des Vorstellungsinhaltes, sondern (wie unter b) unmittelbares Erleben eines Psychischen als etwas Subjektiv-Unanschaulichen (Gefühl) und erst dadurch mittelbares Erleben des Physischen.

Da nun die Realität (das Gegebene) im Erlebnis des Psychischen unmittelbar gegeben ist, oder sozusagen in einer Schicht; während dagegen das Gegebensein in dem Erleben des Physischen »in zwei Schichten« geschieht, indem unmittelbar »Vorstellung« als ein psychischer Vorgang gegeben ist,<sup>104)</sup> und nur in und mit dieser, der Inhalt als physische Realität, so folgt daraus als erkenntnistheoretische Konsequenz, dass die psychische Realität die absolute Realität sein muss, die absolute Identität zwischen Subjekt und Objekt, die höchste, wahrste, unzweifelhafteste Wirklichkeit, in die jede andere eingelagert, eingekapselt, von der sie abgeleitet ist. »Man wird auch die Behauptung: dass im Psychischen eine absolute Realität sich offenbare, nicht ohne weiteres der anderen gleichsetzen dürfen: dass das Absolute überhaupt nur menschlich-psychischer Art sein könne. Sicher ist nur, dass wir in der Unmittelbarkeit seelischen Erlebens einer ganz andersartigen und unvergleichbaren Realität uns bewusst werden, als die ist, welche wir im Vorstellen und Denken erfassen; sicher ist ferner, dass im Vorstellen und Denken ein absolutes Sein überhaupt niemals erfasst werden kann, und dass dieses daher vom Denkstandpunkte aus immer als ein bis zu gewissem Grade Irrationales erscheinen muss. Ein Irrationales in diesem Sinne ist aber auch unser Erlebnisbewusstsein, in dem Subjekt und Objekt, Bewusstsein und Sein zusammenfallen.«<sup>105)</sup> Dies ist der notwendige metaphysischer Abschluss der subjektivistischen

<sup>104)</sup> »Das 'Vorstellen' (im Sinne des den Vorstellungsinhalt begleitenden Zuständigen Bewusstseins) ist immer ein seelisches Geschehen«, a. a. O., 212.

<sup>105)</sup> a. a. O., 268.

Erkenntnistheorie: das Psychische ist einerseits das absolute, unerkennbare »Ding an sich«, aber gleichzeitig die absolute, unzweifelhafte Realität, die Identität von Subjekt und Objekt, Denken und Sein (trotzdem diese Paare gleichzeitig als von einander different gedacht werden müssen), in denen sich alles andere auflöst und verschwindet. Reininger vermeidet so trotz aller Vorsicht, nicht die Klippe des subjektivistischen Idealismus.<sup>106)</sup>

Auch für eine phänomenologische Betrachtung führt diese Konstruktion zu überwindlichen Schwierigkeiten.

Auf der einen Seite soll jeder (objektive) Vorstellungsinhalt in einem Erlebnis als unmittelbare psychische Realität (Gefühl) gegeben sein. A u s s e r seinem Inhalt soll jede Vorstellung eine subjektive Seite, eine »Ich-Beziehung« besitzen, die sie zu einem Moment in der unmittelbaren Erlebnisrealität macht. Es ist ja gerade diese »Ich-Beziehung«, die in dem subjektivistischen Fundamentalsatz, dass alles Gegebene als ein Objekt für ein Subjekt gegeben ist, ausgedrückt wird. Aber es ist schwer einzusehen, was hierin liegen kann, ausser einer sinnlosen, bildlich-metaphysischen Redensart. Wenn das Erlebnis Erleben eines spezifisch psychischen Inhalts ist, kann man nicht verstehen, wie dieser Inhalt selber wieder das »Vorstellen des objektiven Inhalts« sein kann; oder wie gesagt werden kann, dass der Vorstellung selber eine »subjektive Seite« zukommt. Was entspricht phänomenologisch der Fundierung der Vorstellung im Gefühl? Es ist augenscheinlich nicht genug, darauf hinzuweisen, dass ein Erlebnis eines spezifisch psychischen Inhalts — eine Vorstellung eines Physischen vorliegt. Hierdurch kommt man nicht über ein Z u s a m m e n s t e l l e n verschiedenartigen Bewusstseinsinhalts (nach Reininger: verschiedenartige Bewusstseinsformen) hinaus. was etwas ganz anderes ist als ein unzusammengesetztes Bewusstsein. wo die Vorstellung eine »subjektive Seite« besitzt (oder umgekehrt das Gefühl eine objektive). Es ist nicht schwer zu sehen, dass wir hier einem Korrelatproblem zu dem im Text behandelten Problem von der »Intention« des Gefühls auf ein Objekt, das etwas anderes ist, als ein Gefühl, das von einer Vorstellung begleitet wird, gegenüberstehen. Reininger vermag deshalb auch nicht in seiner Erklärung dessen, was unter der »Ich-Beziehung« der Vorstellung verstanden werden soll, über den Hin-

<sup>106)</sup> Dass diese Konsequenz von Reininger aus die Erkenntnistheorie in die Metaphysik verschoben wird, ist bedeutungslos, da in diesen Bezeichnungen nur Plakate gesehen werden können, die im Verhältnis zu dem gedachten Inhalt gleichgültig sind.

weis auf einen gewissen anderen, begleitenden Bewusstseinsinhalt hinauszukommen. »Als elementarste Bewusstseinstatsache gilt die Empfindung..... Würde ein solcher einfachster Wahrnehmungsinhalt keine andere Bestimmtheit aufweisen als Qualität, Intensität und Extensität, so würde sich sein Gegebensein in nichts vom rein objektiven Dasein einer solchen intensiv und extensiv bestimmten Qualität selbst unterscheiden..... Dennoch meinen wir mit den Ausdrücken Empfindung und Wahrnehmung eine ganz bestimmte Art des Daseins eines Wirklichkeitselementes: nämlich sein Dasein für uns..... Wollte man dieses Etwas, das ein gegebenes Element erst zur Empfindung und damit zum subjektiven Erlebnis macht, so objektiv als möglich beschreiben, so müsste zunächst auf die beim Auftreten einer Sinnesqualität mitauf-tretende Empfindung im gereizten Sinnesorgan hingewiesen werden: Mit jedem Empfindungsinhalt ist auch eine spezifische Organempfindung verbunden. Diese begleitende Organempfindung verleiht dem Empfindungsinhalt erst seine subjektive Note. An jeder gemeinhin als »Empfindung« bezeichneten Bewusstseinstatsache muss daher eine objektive und eine subjektive Seite unterschieden werden: Der Empfindungsinhalt oder die Sinnesqualität als solche, für sich betrachtet reines Daseinselement, und die begleitende *M i t e m p f i n d u n g*, welche sich auf den eigenen Leib bezieht und jene Qualität erst zu einem subjektiven Erlebnis macht.<sup>107)</sup> Es geht hieraus hervor, dass das, was die Erlebnisseite der Vorstellung bilden soll, eine andere begleitende Vorstellung ist. Man scheint hierdurch in einen Regress hineinzukommen, der indessen dadurch, dass Reininger — durch eine Reihe von Zwischenglieder — die Erlebnisseite der Vorstellung in dem unmittelbar-psychischen, allgemeinen Lebensgefühl, dem Zentral-Subjektiven verankert sein lässt, aufgehalten wird. »Zum Ich in Beziehung stehen, heisst gar nichts anderes, als mit diesem Lebensgeföhle durch einzelne in ihm eingesenkte und in ihm aufgehende Eigenempfindungen verknüpft zu sein.«<sup>108)</sup> Aber die bildlichen Ausdrücke »Einsenkung«, »Verknüpftsein«, »inniges Verworbensein« usw., die Reininger verwendet, vermögen nicht zu verdecken, dass das einzige was Reininger zur Erklärung der subjektiven »Seite« der Vorstellung — also ihr Erlebnischarakter, als in einem Gefühl gegeben — anführt, ein die Vorstellung begleitendes Gefühl darstellt. Aber dies kann unmöglich erklären, dass ein Erlebnis von einer Vorstellung und nicht bloss ein Erlebnis (Gefühl) + eine Vorstellung vorliegt.

<sup>107)</sup> a. a. O., 59—61.

<sup>108)</sup> a. a. O., 65.



Auf diese Weise zeigt es sich, dass der »Ich-Beziehung« der Vorstellung bei Reininger ebenso wenig ein Sinn beigelegt werden kann, als der »Objekt-Beziehung« der Vorstellung bei Brentano — was wiederum nicht erstaunlich ist, da sie die Subjekt-Objekt-Relation von den beiden Enden her angreifen. Sie sind beide in dem subjektivistischen Fundamentalsatz fundiert und müssen mit diesem verschwinden.

Andrerseits soll jedes Erlebnis (eines Gefühls) »an« einen Vorstellungsinhalt »gebunden«, »auf« einen solchen »gerichtet« sein.<sup>109)</sup> »Es gibt, sagt Reininger, kein Erlebnis, in dem nicht ein Etwas erlebt würde, das also nicht bis zu einem gewissen Grade entweder selbst vorstellbar oder an Vorstellungen gebunden wäre.«<sup>110)</sup> Dies ist das Problem der Objektsintention des Gefühls. Übrigens ist kein Grund, näher hierauf einzugehen vorhanden, da dieses Problem genau mit dem eben behandelten der »Subjekt-Zugehörigkeit« der Vorstellung identisch ist.

So hat auch Reiningers Lehre von dem »innigen Verwobensein« von Erlebnis und Vorstellung in jedem Gegebensein als zweier einander durchdringenden Seiten, von denen bald die eine, bald die andere quantitativ überwiegend ist — die das Hauptstück seiner Behandlung des psychophysischen Problems und die Voraussetzung für die Theorie von der Transformation des Psychischen bilden — sich als eine unhaltbare Konstruktion aufdecken lassen, die aus der Dialektik des Subjektivismus entstanden ist. Genauer betrachtet ist sie eine Vermischung des reinen untrennbaren Einsseins von Form und Inhalt und der durchaus trennbaren Zusammensetzung einer Mehrheit von Inhalten.

Zur Beleuchtung meines Standpunktes mit Rücksicht auf die »Definition« des Psychischen als »Bewusstsein von« füge ich folgendes hinzu: »Bewusstsein von«, »Gegebensein überhaupt«, »Ich-Beziehung« usw. sind, wie gezeigt wurde, nichts und können deshalb auch keine Definition des Psychischen ergeben. James hat Recht: es gibt kein Bewusstsein (in der formellen Bedeutung des »Bewusstseins von«)! Wenn es trotzdem recht treffend sein kann, wenn man sagt, dass das Psychische »Bewusstsein von« ist, oder besser »das Gegebene als schlechthin gegeben«, so beruht dies darauf, dass hiermit ein *m e t h o d i s c h e s P o s t u l a t* zum Ausdruck gebracht wird. Psychologie ist insofern eine Methode: sie betrachtet alles Gegebene unter Abstraktion von der intellektuellen Objektivierung und Deutung in einem Wirklichkeitszusammenhang.

<sup>109)</sup> a. a. O., 67.

<sup>110)</sup> a. a. O., 68.

## Kapitel IV.

### DIE IDEE DES AN SICH GUTEN IM ENGLISCHEN UTILITARISMUS.

In den Kapiteln IV. V und VI folgt eine Demonstration der Idee des an sich Guten und der darauf aufgebauten Ethik in der Geschichte der Philosophie.

Es wird bemerkt, dass die historische Darstellung weder hier noch sonst in der vorliegenden Arbeit irgend welche Ansprüche auf Vollständigkeit oder selbständige Bedeutung macht. Das Ziel dieser historischen Darstellung ist einzig allein durch — oft vielleicht recht willkürlich gewählte — Exemplifikationen, die in der allgemeinen Analyse vorgebrachten Theorien über die hinter den praktischen Spekulationen liegenden Vorstellungsinhalte zu verifizieren.

Im vorliegenden Kapitel wird der Begriff des an sich Guten als Grundlage der Ethik bei Bentham, J. S. Mill, Sidgwick und Moore besprochen.

#### 1. BENTHAM und der Gegensatz zum Intuitionismus.

Wenn auch das utilitaristische Prinzip der grösst möglichen Summe des Glückes viel weiter zurückverfolgt werden kann als bis Bentham, so ist doch guter Grund dafür vorhanden, eine Studie des englischen Utilitarismus, mit diesem Philosophen zu beginnen. Erst durch ihn nämlich tritt der Utilitarismus in radikalen Gegensatz zu allen anderen Moraltheorien. Bentham meinte selber, eine einfache und grossartige Entdeckung gemacht zu haben, und in den Kreisen um Mill sah man in Bentham den Stifter und Meister der neuen Richtung.

Ehe ich dazu übergehe, die Frage nach dem tieferen theoretischen Gegensatz zwischen Utilitarismus und »Intuitionismus« zu erörtern, möchte

ich daran erinnern, dass der Utilitarismus im Anfang nicht nur eine spekulative Philosophie war, sondern auch eine praktische, sozialpolitische Bewegung, und dass schon diese Tatsache zum Teil das gegenseitige Gemeinschaftsgefühl und das äussere Gegensatzgefühl erklärt, dass dem jungen Utilitarismus das Gepräge gibt.

Von Bentham selber gilt es ganz unbedingt, dass er in erster Linie nicht Philosoph war, sondern Sozialpolitiker, Reformator. Seine grosse Entdeckung erfüllte ihn mit Begeisterung nicht deshalb, weil er glaubte damit der Lösung der theoretischen Welträtsel einen Schritt näher gerückt zu sein, sondern, weil er hoffte, in ihr den Schlüssel zu einer Reformation der englischen Gesellschaft gefunden zu haben. Bentham steht noch ganz und gar auf dem Grunde der Aufklärungszeit. Trotz seiner erdgebundenen Nüchternheit ist er in höherem Grade als viele andere, Projektmacher in grossem Stil. Er hat niemals daran gezweifelt, dass zur Verbesserung der Gesellschaften und um die Menschen glücklicher zu machen mehr nötig wäre, als richtige Erkenntnis zusammen mit Aufklärung und »Einrichtungen« in Übereinstimmung mit jener. Die Leidenschaft der Aufklärung, die zur selben Zeit in Frankreich zu einer heftig aufflammenden Revolution und zu einer bombastischen Proklamation der Menschenrechte führte, wurde in Benthams nüchternem, phlegmatischen — und doch optimistischen — Britentemperament zu einer lebenslangen, unermüdlichen Agitation für eine Reform der englischen Gesellschaft und zu elf mächtigen Bibelbänden voller bitterer und gehässiger Angriffe auf diese Gesellschaft und rationaler Prinzipien für und Projekte zu ihrer Verbesserung. Es ist zwar nicht leicht, Benthams praktischen Einfluss auf die Entwicklung der englischen Gesellschaft zu messen, aber es besteht Grund zu glauben, dass er gross gewesen ist. Soviel ist jedenfalls sicher, dass die Parlamentsreform von 1832, die doch gewissermassen die Revolution der englischen Gesellschaft bedeutet, zum grossen Teil von Männern ausging, die unter dem Einfluss der Benthamschen Kritik standen. Auch von dem englischen Utilitarismus nach Bentham und bis in unsere Zeit hinein gilt es sicher, dass er ein radikales und kritisches Element in der Geschichte der englischen Kultur und Gesellschaft bedeutet hat, sodass es in England im Gegensatz zu den andern europäischen Ländern noch heute eine Tradition gibt, die, von der romantisch-historischen Reaktion nicht unterbrochen, direkt bis zum Rationalismus des 18. Jhds. zurückführt. Trotzdem sich J. S. MILL während seiner geistigen Krise unter COOLIDGE'S Einfluss von dem doktrinären Benthianismus freimachte, und grösseres Verständnis für Macht und Recht des Irrationelles

bekam, blieb dies doch nur eine Episode ohne tiefere und dauernde Bedeutung weder für ihn noch innerhalb der ganzen Richtung.<sup>1)</sup> (Bekanntlich reagierte Mill negativ auf die Ausläufer der Romantik im älteren Comte).

Aber dies ist natürlich nicht alles und besagt nichts darüber, worin der tiefere theoretische Gegensatz zwischen Utilitarismus und »Intuitionismus« besteht. Es ist nicht so leicht, allein durch ein Studium Benthams darüber ins Klare zu kommen. Es ist charakteristisch für dessen unhistorische, egozentrische 18.-Jhds.-Mentalität, dass er, trotzdem alle anderen Moraltheorien von ihm als völlig verfehlt unbarmherzig verworfen werden, seine ganze Kritik derselben auf eine summarische Anmerkung von ein paar Seiten im zweiten Kapitel von »Principles of Morals and Legislation« beschränkt. Die Sache ist die, dass Bentham weder Fähigkeit noch Lust hatte, einen fremden Gedankengang zu verstehen. Und doch machte gerade diese Anmerkung so grossen Eindruck auf den jungen J. S. Mill und erfüllte ihn mit dem Gefühl, dass alle früheren Moralisten nun veraltet wären und eine neue Ära in der Geschichte des Denkens begonnen habe.<sup>2)</sup> Sowohl in der Abhandlung über Bentham als in der über Whewell drückt Mill Benthams Anmerkung in extenso ab und benutzt sie als Ausgangspunkt seiner Verteidigung des Utilitarismus. Wenn ich mir nun die Aufgabe stelle, zu verstehen, wie sich der junge Utilitarismus selber und seinen Gegensatz zum Intuitionismus ansah, kann ich deshalb kaum ein besseres Hilfsmittel finden, um die recht spärlichen Darlegungen Benthams auszulegen, als die Widerspiegelung seiner Gedanken, die wir an den angeführten Stellen bei seinem jungen Schüler, der philosophischen Begabung der Schule, bei J. S. MILL finden.

<sup>1)</sup> Mill, Autobiography, 141 f., vergl. 161 f., 219, 230.

<sup>2)</sup> In seiner Selbstbiographie schreibt Mill: »What thus impressed me was the chapter in which Bentham passed judgment on the common modes of reasoning in morals and legislation, deduced from phrases like »law of nature«, »right reason«, »the moral sense«, »natural rectitude«, and the like, and characterised them as dogmatism in disguise, imposing its sentiments upon others under cover of sounding expressions which convey no reason for the sentiment, but set up the sentiment as its own reason. It had not struck me before, that Bentham's principle put an end to all this. The feeling rushed upon me, that all previous moralists were superseded, and that here indeed was the commencement of a new era in thought.« (64—65). Hiermit wird auf die erwähnte Anmerkung bei Bentham hingedeutet, Bentham, Principles of Morals and Legislation, Ch. II, art. XIV, Anmerkung.

Auf dieser Grundlage können wir die Sache folgendermassen darstellen. Das für Benthams »greatest-happiness-principle« (Prinzip des grössten Glückes) Charakteristische liegt darin, dass es 1) als ein in der äusseren Erfahrung (über die Wirkungen der Handlung) begründetes Kriterium gedacht ist; und 2) als ein rationales oder begriffsmässiges Kriterium, d. h. als ein allgemeines Prinzip, das (in Verbindung mit dem äusseren Wissen von den Wirkungen der Handlungen) die moralische Beurteilung in jedem einzelnen Falle logisch begründet. Hiermit stellt Bentham sein Prinzip in Gegensatz zu allen anderen Theorien, die (mehr oder weniger bewusst) auf ein inneres Gefühl von Sympathie oder Antipathie mit der Handlung aufbauen, das unmittelbar und durch sich selbst ein Wissen um den moralischen Wert der Handlung ergeben soll, und die deshalb 1) der äusseren objektiven Erfahrung entzogen werden und statt dessen der Willkür (Bentham sagt: »Despotismus«)<sup>3)</sup> des Subjektivismus preisgegeben und 2) der logischen Begründung entzogen und der souveränen Kasusistik des Emotionellen ausgeliefert sind.

Was Bentham in erster Linie überwinden will, ist also das Orakelhafte, das Prinziplose, die konkrete Intuition, der Ästhetizismus im Inhalt der Moral, kurz: das Moralegefühl, das Moralbewusstsein als unmittelbare Kriterium, welche in der Moral-Sense-Philosophie eines Shaftesbury, eines Hutchinson, eines Stewarts eine so grosse Rolle gespielt hatten. Bentham will eine Regel, ein Prinzip, eine ratio. Er fasst alle<sup>4)</sup> anderen Theorien unter der Bezeichnung »principles of sympathy and antipathy« zusammen, hebt aber hervor, dass ihr Fehler gerade darin besteht, dass sie, trotzdem sie sich auf die eine oder andere »Rule of right«, »Law of Nature or Reason« usw. berufen in Wirklichkeit gar kein Prinzip enthalten, sondern auf das unmittelbare, orakelhafte, souveräne Gefühl bei der konkreten Handlung zurückgehen.<sup>5)</sup>

<sup>3)</sup> a. a. O., ch. II, art. XIV, Anmerkung. Principles of sympathy and antipathy« werden auch »principles of caprice« genannt. ch. II, art. XI, Anmerkung.

<sup>4)</sup> Doch mit Ausnahme des asketischen Prinzips, das ein echtes Prinzip ist, Negation des utilitaristischen, Works I, 4 f.

<sup>5)</sup> Vergl. besonders Principles, ch. II, art. XI—XII. »By the principle of sympathy and antipathy, I mean that principle which approves or disapproves of certain actions . . . . merely because a man finds himself disposed to approve or disapprove of them . . . . It is manifest, that this is rather a principle in name than in reality: it is not a posi-

Aber diese Forderung, dass der Inhalt der Moral in einem Prinzip ruhen müsse und der Kasuistik des Gefühls, der konkreten Intuition entzogen werde, verschmilzt für Bentham ohne Unterschied mit der Forderung, dass die Grundlage der moralischen Erkenntnis ausschliesslich in der äusseren Erfahrung, der sinnliche Wahrnehmung liegen müsse. Nicht nur die konkrete sondern alle Intuition überhaupt wird verworfen. D. h. die Forderung eines rationalen Inhaltsprinzips wird eins mit der Forderung eines empiristischen Erkenntnisprinzips. Bentham will mit allen »innate ideas« aufräumen und Lockes Empirismus in der Ethik durchführen; nur äussere Sensationen, in der Ethik heisst das Sensationen von Lust und Schmerz, haben Bürgerrecht in der Erkenntnis.<sup>6)</sup>

Mit dieser erkenntnistheoretischen Einstellung assoziiert sich bei Bentham sein praktischer Radikalismus. Der Intuitionismus kann nur die faktisch vorkommenden Moralgefühle katalogisieren, er fragt nicht »warum«, er ist notwendig konservativ.<sup>7)</sup> Nur der Utilitarismus dringt zu

---

tive principle of itself, so much as a term employed to signify the negation of all principle. What one expects to find in a principle is something that points out some external consideration, as a means of warranting and guiding the internal sentiments of approbation and disapprobation: this expectation is but ill fulfilled by a proposition, which does neither more nor less than hold up each of those sentiments as a ground and standard for itself.\* Vergl. Anmerkung zu Art. XIV, Works, I. 7—8.

<sup>6)</sup> »The first ray of light which broke in upon Mr. Bentham in his legal studies was, that the law of Nature — the original Compact — the moral Sense — the notions of Right and Wrong, which had been employed for the explanation of the laws, were only at bottom those innate ideas whose falsehood had been so ably demonstrated by Mr. Locke.« (Dumont im Vorwort zu Principles of the Civil Code, Bentham, Works, I, 300).

<sup>7)</sup> Bentham, Principles, ch. II. art. XII and XIII. Mill sagt von Whewell: »In the 'Elements of Morality' he leaves the subject so exactly as he found it, — the book is so mere a catalogue of received opinions, containing nothing to correct any of them, and little which can work with any potency even to confirm them, — that it can scarcely be counted as anything more than one of the thousand waves on the dead sea of commonplace, affording nothing to invite or to reward a separate examination.« »The explanation of the matter is, the inability of persons in general to conceive that feelings of right and wrong, which have been deeply implanted in their minds by the teaching they have from infancy received from all around them, can be sincerely thought

dem rationalen Prinzip vor, das mehr oder weniger bewusst oder unbewusst dahinter liegt und das faktische Moralgefühl<sup>8)</sup> dirigiert und sieht sich dadurch gleichzeitig dazu imstande, dieses Gefühl zu kritisieren und zu korrigieren, falls es stagniert oder pervertiert sein sollte. Der Utilitarismus ist, wie Mill sagt, eine »progressive« Moraltheorie.<sup>9)</sup>

Ein lebendigeres Bild von Benthams Idealen und dessen, was er bekämpfen will, bekommt man dadurch, dass man das soziale Milieu, in dem er aufgewachsen ist und seine persönliche Stellung zu demselben in Betracht zieht. Drei Dinge weckten Benthams Entrüstung und wurden sowohl für seine theoretische Spekulation, wie für seine praktische Reformwirksamkeit während seines ganzen Lebens entscheidend. Erstens Blackstones konservative Jurisprudenz und die ganze Gesellschaftsordnung, die durch diesen ihre juristische Konstruktion und ideelle Glorifikation erhielten. Als ganz junger Mann hörte Bentham Blackstones Vorlesungen und bekam hier den anhaltenden, komplexbildenden Eindruck eitler Metaphysik und halbreligiöser Ideologie, womit eine kleine selbstzufriedene Clique von Privilegierten — Geistliche, Juristen, Junker — ihre Machtstellung auf Kosten der »grossen Anzahl« zu idealisieren verstanden in einer Gesellschaft, die noch am Ende des 18. Jhds. das Gepräge des Feudalismus trug.<sup>10)</sup> Die theoretische Grundlage

---

by any one else to be mistaken or misplaced. This is the mental infirmity which Bentham's philosophy tends especially to correct, and Dr. Whewell's to perpetuate.« Mill, Diss. II, 454 and 471—72.

<sup>8)</sup> »All these reasons do not present themselves distinctly to the minds of men: but they perceive them confusedly, and feel them as by instinct. Hence they say reason, equity, justice, direct it. These words, repeated by everybody, without being explained by any one, express only a sentiment of approbation; but this approbation, founded upon solid reasons, can but acquire new force from the support of the principle of utility.« Bentham, Works, I, 327.

<sup>9)</sup> Mill, Diss. I, 331.

<sup>10)</sup> Vergl. bes. das Vorwort zu »A Fragment«. Blackstone — every-thing-as-it-should-be Blackstone (Works II, 443) — lehrt uns »that the system of our jurisprudence is, in the whole and every part of it, the very quintessence of perfection« und bezeichnet es als »indecent« »to set up private judgment in opposition to public.« (I, 230 b, Anmerkung). In Benthams Commonplace Book finden wir aus den 80er Jahren u. a. folgende Ergüsse über Blackstone: »His is the treasury of vulgar errors, where all the vulgar errors that are, are collected and improved. He is infected with the foul stench of intolerance, the rankest degree of intolerance that at this day the most depraved organ

für diese Justifikation fand man in der Theorie von der natürlichen Rechtsordnung und den natürlichen Rechten, womit wir den zweiten der drei Faktoren, die ich nennen möchte, haben. Bentham sah, wie in Blackstones Händen die natürliche Ordnung mit der bestehenden identisch wurde, die auf die »wisdom of our ancestors« (Weisheit unserer Vorväter) und »our matchless constitution« (unsere unvergleichliche Konstitution) gegründet ist. Seine erste Schrift war eine Streitschrift gegen Blackstone<sup>11)</sup> und die Naturrechtsideologie, und in einem langen Leben wurde er nie müde, diese beiden Mächte immer aufs Neue anzugreifen und zu geisseln.<sup>12)</sup> Zu diesen beiden kommt als dritte im Bunde gegen Fortschritt und Aufklärung die nach Hume'sche Common-Sense-Philosophie, die auf praktischem Gebiet durch ihre Anerkennung des unmittelbaren Moralgefühls und des Rechtsbewusstseins als moralischen Wissensquellen bereit war, jede bestehende Ordnung, jede herrschende Ideologie mit philosophischer Sanktion zu versehen. All dies: Jurisprudenz, Naturrecht, Common-Sense-Philosophie verschmolz für Bentham zu einer philosophischen Moraltheorie: der unmittelbaren, intuitiven Einsicht in die Richtigkeit einer Handlung; und zu einer praktischen Gesellschaftspolitik: die konservative Heiligung einer korruptierten Gesellschaftsordnung zum Vorteil einer kleinen regierenden Klasse von Staatsmännern. Aristokraten und Priestern. Gegen all dies stellte dann Bentham seinerseits eine auf äussere Erfahrung und rationale Prinzipien gegründete Morallehre, deren höchste Idee die Idee vom grösst-möglichen Glück für die grösste Anzahl ist. Nüchtern und redlich, doch nicht tiefsinnig, weder in der praktischen Psychologie, auf die sie baut, noch als philosophisches Produkt.

Bisher habe ich versucht, Benthams eigene Auffassung zu referieren (und zu präzisieren). Wenn wir sie nun betrachten, so wird uns, nach

---

can endure. In him every prejudice has an advocate, and every professional chicanery an accomplice ..... He is the dupe of every prejudice, and the abettor of every abuse. No sound principles can be expected from that writer whose first object is to defend a system. (X, 141). — Über die politischen Verhältnisse in England, die die Voraussetzung für Benthams Wirksamkeit bilden, vergl. die ausgezeichnete Darstellung bei L. Stephen, *English Utilitarians*, I., 18, f. (The ruling class).

<sup>11)</sup> »A Fragment on Government«.

<sup>12)</sup> Vergl. unten V, 8, c. Dass die Naturrechtsideologie, wie in Frankreich, auch vor den Wagen der Opposition gespannt werden konnte, war nur ein weiterer Beweis für ihre vollständige Willkürlichkeit.



dem, was früher in dieser Abhandlung gesagt worden ist (I, 2; II, 1; und III, 8, C.) sofort klar sein, dass Benthams Glaube daran, eine rein empirische Moraltheorie gründen zu können, illusorisch ist. Die letzte Voraussetzung des Utilitarismus selber, dass Lust und nur Lust an sich gut ist, kann nicht — ebensowenig wie der Begriff des an sich Guten selber — aus der Erfahrung abgeleitet werden. Bentham räumt daher auch ein, dass das höchste praktische Prinzip selber nicht bewiesen werden kann, sondern Ausgangspunkt jedes praktischen Beweises ist.<sup>13)</sup> Falls nun Bentham das Glücksprinzip nicht zu einer subjektiven Willkürlichkeit machen will, oder zu einem bloss gewohnheitsmässigen Gedanken ohne Wahrheitswert, wird er gezwungen, sich selber auf unmittelbare Intuition als Erkenntnisgrundlage der Moral zu berufen.<sup>14)</sup> Dies aber ist eine Konsequenz, die Bentham nicht gesehen hat. Er würde sich — wie später Mill — gedacht haben, dass der Begriff des Guten in dem faktischen Streben von Menschen begründet werden könne, und dass es empirisch beobachtet werden kann, dass dieses auf Lust gerichtet ist, und hätte so seinen Glauben an den Utilitarismus als empirische Moraltheorie bestätigt gefunden. Erst Sidgwick und besonders Moore haben eingesehen, dass die Ethik sich hierdurch in deskriptive Psychologie auflösen würde.

Bentham kann also selber nicht den Intuitionismus vermeiden — der Intuitionspunkt wird nur sozusagen nach oben verschoben und wird um eine einzige erste Prämisse konzentriert. Das Übrige wird dann von der Erfahrung geliefert. Mann könnte nun fragen, ob das bedeute, dass der Utilitarismus — richtig verstanden — sich als Typus einer philosophischen Moraltheorie prinzipiell nicht vom Intuitionismus und dem Naturrecht, die er so eifrig bekämpfte, unterscheidet?

Nein! ein solcher Schluss wäre übereilt. Wie hervorgehoben, muss

<sup>13)</sup> Principles, ch. I, art. XI.

<sup>14)</sup> Es scheint kein Zweifel darüber herrschen zu können, dass Bentham in seinen Jugendarbeiten sein Prinzip für objektiv wahr angesehen hat. Es wird »the only right principle of action« genannt. (Principles, ch. II, art. XIX). Weiter scheint Bentham zu behaupten, dass sein Prinzip »in point of right« das einzige ist, kraft dessen ein faktisch vorliegendes Moralgefühl gerechtfertigt werden könne. Später dagegen scheint Bentham sein System als eine subjektive Voraussetzung, als eine willkürliche Prämisse darzustellen. Works, IX, 4 und 7. Diese Veränderung hängt sicher mit der in der Zwischenzeit geschehenen »Entdeckung« des »self-preference principle« durch Bentham zusammen und gibt kaum Recht zu einer tiefergehenden Interpretation von Benthams philosophischer Grundlage.

die Anerkennung überempirischer Erfahrungsprinzipien konsequent in jedem ethischen System vorhanden sein, und ist deshalb nicht dazu geeignet, zur Grundlage einer vergleichenden Charakteristik der Moraltheorien gemacht zu werden. Es bleiben ausserdem immer noch wesentliche Eigentümlichkeiten übrig, die dazu berechtigen, den Utilitarismus sowohl dem Intuitionismus als dem Naturrecht und der Pflichtmoral entgegenzustellen.

Es ist ein sehr wesentlicher Unterschied, ob man die Intuition ein für alle mal in einem bestimmten Prinzip anerkennt und das übrige der Erfahrung und logischer Deduktion überlässt, oder ob man die Intuition in der Form des konkreten Moralgefühls in jedem Einzelfall auftreten lässt. Der Utilitarismus unterscheidet sich hierdurch vom Intuitionismus als ethischer Rationalismus von ethischem Ästhetizismus.

Im Vergleich zum Naturrecht liegt das Bezeichnende für den Utilitarismus darin, dass er — wenn er konsequent ist! — nicht mit der spezifischen praktischen Kategorie Recht als auf die Pflicht und damit auf die Kategorie des Guten irreduzibel operiert. Es muss indessen eingeräumt werden, dass die ökonomische Abzweigung der Naturrechtsphilosophie (der Physiokratismus), für die der juristische Rechtsbegriff keine Rolle spielt, grosse Ähnlichkeit mit dem Utilitarismus aufweist (vergl. unten VI, 5). Ferner, dass zum grossen Teil dieselben leitenden praktischen Ideen das physiokratische Naturrecht und den Utilitarismus beseeelen, so insbesondere die leitende Idee des Liberalismus selber, die von dem physiokratischen *laissez-faire* unmerkbar in utilitaristische Harmonie- und Freihandelskonstruktionen hinübergleitet. Endlich ist es klar, dass es unmöglich sein würde, eine scharfe Unterscheidung zwischen Naturrecht und Utilitarismus zu machen, wenn man sie beide als Realtypen betrachtet. GUNNAR MYRDAL denkt sicher an diese Verhältnisse, wenn er den Utilitarismus als eine eigentümliche englische Abzweigung der Naturrechtsphilosophie charakterisiert.<sup>15)</sup>

Zum Schluss — und dies ist in diesem Zusammenhange von besonderer Bedeutung — unterscheidet sich der Utilitarismus von aller Pflichtmoral dadurch, dass er in seinem Fundament auf den Begriff des Guten aufbaut, nicht auf den Begriff der Pflicht, als Ausdruck für die praktische Modalität überhaupt. Zwar tritt dies bei Bentham nicht ausdrücklich hervor, teilweise, weil er kein Philosoph war und deshalb sich nicht mit solchen subtilen Spekulationen aufhält; und teil-

<sup>15)</sup> Myrdal, Vetenskap och politik, 30, 50, 53.

weise, weil die Verhältnisse Bentham faktisch nicht in Gegensatz zu einer Pflichtmoral stellten, sondern zu einem in dieser Beziehung recht neutralen ethischen Ästhetizismus. (Hätte Bentham seine Morallehre in Opposition zu Kant entwickelt, würde diese Seite sicher viel schärfer hervorgetreten sein). Und doch findet sich die Idee des Guten als Voraussetzung deutlich in Benthams Lehre. »Nature has placed mankind under governance of two sovereign masters, pain and pleasure. It is for them alone to point out what we ought to do, as well as to determine what we shall do«. In diesen bekannten Worten, mit denen Bentham sein Hauptwerk einleitet, ist klar ausgedrückt, dass das, was das natürliche, essentielle Streben des Menschen ist auch für das praktisch Gültige entscheidend ist — und dies ist eben der Grundgedanke im Begriff des Guten.<sup>16)</sup>

Noch deutlicher tritt dasselbe in MILLS Abhandlung über Whewell hervor. Mill spricht hier in Benthams Geist, teils mit seinen eigenen Worten, und, wie oben erwähnt, ist es sicher berechtigt, Mills Darstellung zur Auslegung Benthams zu benützen. Durch den Gegensatz ist es aufschlussreich, dass Mill, als er Whewell als den Antagonisten des Utilitarismus charakterisiert, grade die Stelle bei diesem Philosophen festnagelt, wo er die Modalität der praktischen Erkenntnis in Termini auszudrücken versucht, die unzweifelhaft auf den Pflichtbegriff zurückführen.<sup>17)</sup> Das Moralische bedeutet für WHEWELL eine Handlungsbestimmung unabhängig von allen natürlichen Zwecken und Motiven. Aber

<sup>16)</sup> Ausserdem hebt Bentham ausdrücklich hervor, dass die Worte »soll«, »right« und »wrong« überhaupt erst durch das Lustprinzip Sinn bekommen, Works I, 2 und 4 (art. X), wie auch Benthams Argument gegenüber den »intuitiven« Theorien in der Frage besteht, welches »M o t i v« ein Mensch haben könne, ein anderes Moralprinzip zu verfolgen als das Lustprinzip, a. a. O., 4 (art. X).

<sup>17)</sup> Vergl. Mill, Diss. II, 485—86. Mill zitiert u. a. folgende Aussprüche Whewells: »That an action is right, is a reason for doing it, which is paramount to all other reasons, and overweighs them all when they are on the contrary side. It is painful; but it is right: therefore we must do it. It is a loss; but it is right: therefore we must do it. .... Right implies this supreme, unconquerable reason; and does this especially and exclusively. No other word does imply such an irresistible cogency in its effect, except in so far as it involves the same notion. What we ought to do, what we should do, that we must do, though it bring pain and loss. But why? Because it is right. The expressions all run together in their meaning. And this supreme rule, that we must do what is right, is also the moral rule of human action.«

grade das ist für Mill-Bentham das Absurde. Für sie ist gerade das Moralische umgekehrt der eigentliche natürliche Zweck und das eigentliche natürliche Motiv des Menschen, und sie werden solange fortfahren »warum« zu fragen, bis sie die »Pflicht« auf einen Ausdruck eines natürlichen Strebens reduziert haben. Für den einen ist Pflicht für den anderen das Gute, das Idefinable der Moral oder der Ort, wohin er den Grund und Boden der Moral setzt, und beide finden deshalb, dass der andere eigentlich keinen »Grund« für das letzte »Warum?« gibt.

## 2. JOHN STUART MILL.

Im vierten Kapitel seines kleinen Buches über den Utilitarismus erörtert Mill die Frage der Beweisbarkeit des Utilitätsprinzipes. »It« sagt Mill, »has already been remarked, that questions of ultimate ends do not admit of proof, in the ordinary acceptation of the term. To be incapable of proof by reasoning is common to all first principles; to the first premises of our knowledge, as well as to those of our conduct. But the former, being matters of fact, may be the subject of a direct appeal to the faculties which judge of fact — namely, our senses, and our internal consciousness. Can an appeal be made to the same faculties on questions of practical ends? Or by what other faculty is cognizance taken of them?«<sup>18)</sup>

Wie Bentham beginnt also Mill mit der Einräumung, dass ein Beweis in der Bedeutung logischer Vernunftgründe nicht gegeben werden kann. Dies bedeutet jedoch durchaus nicht, dass die höchsten Prinzipien in einer unmittelbaren Intuition gegeben sein sollten. Wie die letzten logischen Prinzipien, ist auch das letzte ethische Prinzip für Mill Ausdruck einer psychologischen Gesetzmässigkeit, einer Anlage in der menschlichen Natur, die sich zwar nicht »beweisen«, aber sich doch erkennen und als eine Tatsache feststellen lassen kann. So schliesst der Psychologismus die Logik ab, und so will Mill auch die Ethik abschliessen.

Welches ist nun das psychologische Faktum in der Natur des Menschen, auf welches Mill glaubt, die Ethik aufzubauen zu können? Es ist das Faktum, dass alles Begehren, Begehren nach Lust ist, und Lust deshalb das Begehrtenswerte oder an sich Gute. »The only proof« sagt Mill »capable of being given that an object is visible, is that people actually

<sup>18)</sup> Mill, Utilitarianism, 51.

see it. The only proof that a sound is audible, is that people hear it: and so of the other sources of our experience. In like manner, I apprehend, the sole evidence it is possible to produce that anything is desirable, is that people do actually desire it.«<sup>19)</sup>

Wenn uns nun Erfahrung und Beobachtung lehren, dass die Natur des Menschen so eingerichtet ist, dass sie faktisch nichts begehrt, das nicht entweder Glück ist (d. h. Lust) oder ein Mittel zum Glück, so ist damit festgestellt, dass Glück das einzige ist, das begehrenswert oder an sich gut ist. Und dann ist es auch gegeben, dass Fortschritt im Glück der einzige Masstab ist, nach dem alles menschliche Handeln beurteilt werden muss, und also das Prinzip der Moral ist. Das utilitaristische Prinzip ist so, wenn auch nicht logisch bewiesen, so doch durch Erfahrung und Beobachtung festgestellt.<sup>20)</sup>

Mills Argumentation ruht deutlich auf der Voraussetzung, dass das Begehrenswerte oder das Gute dasselbe bedeutet wie das, was tatsächlich begehrt wird. Wir haben oben III, 6, a. hervorgehoben, dass dies in Wirklichkeit nicht der Sinn ist und nicht der Sinn sein kann, der im Begriff des Guten als praktischem Grundbegriff gemeint ist, und dass eine Ethik, die darauf aufgebaut ist, nur eine theoretische Technologie werden könnte.

### 3. SIDGWICK.

Dass Sidgwick nicht wie seine Vorgänger unter dem an sich Guten einfach das versteht, was faktisch begehrt wird, geht aus der Kritik hervor, die er in dieser Beziehung ausdrücklich gegen Mill richtet. Sidgwick

<sup>19)</sup> a. a. O., 51—52.

<sup>20)</sup> »We have now, then, an answer to the question, of what sort of proof the principle of utility is susceptible. If the opinion which I have now stated is psychologically true — if human nature is so constituted as to desire nothing which is not either a part of happiness or a means of happiness, we can have no other proof, and we require no other, that these are the only things desirable. If so, happiness is the sole end of human action, and the promotion of it the test by which to judge of all human conduct; from whence it necessarily follows that it must be the criterion of morality, since a part is included in the whole. And now to decide whether this is really so; whether mankind do desire nothing for itself but that which is a pleasure to them, or of which the absence is a pain; we have evidently arrived at a question of fact and experience, dependent, like all similar questions, upon evidence.« A. a. O., 57.

hebt hervor: da das utilitaristische Prinzip als »a standard of right and wrong« oder als eine »directive rule of conduct« aufgestellt wird, kann »desirable« nicht nur faktisch erstrebt bedeuten, sondern muss das bezeichnen, das erstrebt werden soll.<sup>21)</sup> Das eingefügte »soll« bezeichnet eben die spezifische praktische Modalität des Begehrenswerten oder des Guten im Unterschied von der rein theoretischen Erkenntnis.

Ist es nun Sidgwick Überzeugung, dass dieses »soll« eine im Verhältnis zum Guten selber mehr elementare, praktische Kategorie (Pflicht) bezeichnet, sodass der Satz »das Begehrenswerte oder Gute ist das, was erstrebt werden soll« eine Reduktion und Definition des Begriffes vom Guten durch den Begriff »soll« (Pflicht) enthält?

Diese Frage muss bestimmt verneint werden. Teilweise würde das ein offenkundiges Aufgeben des Grundgedankens des Utilitarismus gegenüber der Pflichtethik bedeuten, die zweifellos ausserhalb von Sidgwards Absicht liegt. Teilweise geht es ausdrücklich aus Sidgwards eigener Darstellung des Guten hervor. Die Einführung dieses »soll« hat deshalb nur die negative Bedeutung, zu unterstreichen, dass der Begriff des Guten in sich selber eine spezifische praktische Modalität besitzt, die nicht durch ein faktisches Streben reduziert und definiert werden kann.

Das Gute, sagt Sidgwick in Übereinstimmung hiermit, kann nicht auf elementarere Begriffe zurück analysiert werden. »We can only make it clearer by determining its relations..... we can indicate its relation to desire and choice by giving as its equivalent the term »desirable«. What I recognize as »desirable« for me I conceive as something which I either do desire (if absent) or should desire if my impulses were in harmony with reason; we may say that I »ought to desire it«, but — since irrational desires cannot always be dismissed at once by voluntary effort — we can only say this in the wider sense of »ought«; in which it merely connotes an ideal or standard, divergence from which it is our duty to avoid as far as possible, though, even when it is distinctly recognized, we may not always be able to avoid it at will.«<sup>22)</sup>

Es muss indessen auf das bestimmteste betont werden, dass durch diese Angabe der Relation des Guten zu »desire«, nur wenig gewonnen ist, indem es auch hier gelten muss, dass die Ausdrücke, die verwendet werden, um diese Relation zu charakterisieren, nämlich »harmony with reason« »ought in the wider sense«, »ideal«, »standard«, alle selber im

<sup>21)</sup> Sidgwick, *Methods of Ethics*, 361.

<sup>22)</sup> Sidgwick, *Supplement*, 50.

Verhältnis zum Begriff des Guten abgeleitet sind und deshalb nichts Neues über denselben beibringen können; was dadurch bestätigt wird, dass die Bedeutung von »ought in a wider sense«, auf die Sidgwick verweist, selbst wiederum durch den Begriff des Guten bestimmt wird.<sup>23)</sup> Das Resultat dieser hier versuchten Klarlegung ist also nur der, dass gesagt wird, dass der indefinable Begriff des Guten in einer gewissen, selbst indefinablen Relation zu Begehren oder Streben steht.

Dieses Resultat ist ausserordentlich aufschlussreich und unterstützt unsere voraufgehende Analyse der Bestandteile, die in den Begriff des Guten eingehen. Das Gute steht für Sidgwick zweifellos in einer gewissen Verbindung mit dem Streben — das moralische Ideal ist »attractive rather than imperative«. Aber diese Verbindung kann nicht so ausgedrückt werden, dass das Gute das ist, das tatsächlich Gegenstand von Begehren ist. Überhaupt kann die Art und Weise, in der das Gute Gegenstand für Begehren ist, auf keine andere Weise bestimmt werden, als durch das Gute selber. Dies bedeutet, dass das Gute als solches oder durch und mit sich selber Gegenstand für Begehren ist (nur nicht für das faktische). Das Gute ist also nicht gut dadurch und damit, dass es begehrt wird. Aber das Gute ist in und durch sich selbst gut, und damit wird es begehrt (nur nicht faktisch). Das Gute ist also nicht mehr Aus-

<sup>23)</sup> Sidgwick verweist (Supplement 50) in einer Anmerkung auf ch. III, § 3. Hier lesen wir: »In a wider sense, however, — which cannot conveniently be discarded in ordinary discourse — I sometimes judge that I 'ought' to know what a wiser man would know, or feel as a better man would feel, in my place, though I may know that I could not directly produce in myself such knowledge or feeling by any effort of will. In this case the word merely implies an ideal or pattern which I 'ought' — in the stricter sense — to seek to imitate as far as possible.« Supplement, 16—17. Das Zentrale in diesem nicht ganz klaren Passus ist die Hervorhebung des Idealen oder Vorbildlichen ohne Pflichtcharakter. Wenn dies mit den folgenden Aussprüchen verglichen wird (ch. IX, § 1): »It is, however, possible to take a view of duty in which, though the validity of moral intuitions is not disputed, this notion of rule or dictate is at any rate only latent or implicit, the moral ideal being presented as attractive rather than imperative. That is, we may consider the action to which we are morally prompted as 'good' in itself — not merely as a means to some ulterior Good, but as a part of what is conceived as the agent's Ultimate Good....« Suppl. 47, ergibt sich, dass Sidgwick's »ought in-a-wider sense« nur ein anderer Ausdruck für den im Guten selber liegenden Aufforderungscharakter (im Gegensatz zu dem Forderungscharakter der eigentlichen Pflicht) ist.

druck für eine bloße Relation (Verhältnis des begehrten Gegenstandes), sondern auch für eine objektive Eigenschaft, die diese Relation bedingt.

Dies bedeutet, dass das objektive und metaphysische Element in der Vorstellung des Guten in Sidgwick's Analyse hervorgetreten ist. Das Gute ist das, was ich »zutiefst«, »rational« begehre, auch wenn mein empirisch-faktisches Begehren andere Ziele sucht. Gleichzeitig begehre ich es zutiefst, weil es an sich das Gute ist.

#### 4. MOORE.

Moore's Standpunkt kann als ein konsequentes Durchdenken des Sidgwick'schen betrachtet werden. Wenn die Relation, in der das Gute zum Begehren steht, überhaupt nur durch das Gute selber definiert werden kann, ist es sinnlos, überhaupt von einer Relation zu sprechen. Das Gute ist dann einfach eine objektive Qualität. Und ausserdem indefinabel.

Wir haben schon früher (III. 7. b) Moore's Standpunkt ausführlich besprochen, und können uns deshalb hier damit begnügen, an das folgende zu erinnern. Trotzdem Moore die Bestimmung des Begriffes vom Guten als eine Relation verwirft, von der richtigen Betrachtung aus, dass sonst die Ethik als praktische Erkenntnis ganz ausscheiden würde, so muss nichtsdestoweniger behauptet werden, dass ganz genau dasselbe der Fall sein würde, auch auf Grundlage seiner eigenen absoluten Bestimmung des Guten. Denn, hält man konsequent daran fest, dass das Gute eine indefinable, objektive Qualität bedeutet und also, seinem Begriff nach, jeder Relation zu menschlichem Streben und Handeln entbehrt und überhaupt jeder analytischen Ableitung unzugänglich ist, dann ist es unmöglich, der Erkenntnis dessen was gut ist, irgendeine unmittelbare oder analytische Bedeutung für unser Handeln und Streben beizulegen. Und das ist doch gerade der Sinn praktischer Erkenntnis im Gegensatz zur theoretischen.

#### 5. *Übersicht über die Entwicklung des Begriffes des Guten von Bentham bis Moore.*

Wenn wir einen Blick auf die Entwicklung zurückwerfen, so sehen wir, — was sehr natürlich ist —, dass man im Begriff des Guten zuerst die Relation zum Streben, Begehren entdeckt hat. Der ältere Utilitarismus glaubte den Begriff handfest in Relation zum faktischen Streben bestimmen zu können und meinte hiermit eine Ethik auf rein psychologisch-



empiristischer Grundlage bauen zu können. Gleichzeitig muss jedoch (was aus dem objektiven Summierungsgedanken hervorgehen wird) das Gute ebenfalls eine objektive Eigenschaft an etwas Existierendem sein, doch wurde dieser Standpunkt in der Analyse nicht hervorgehoben.

Der spätere Utilitarismus sah ein, dass, falls das Gute auf diese Weise definiert würde, die praktische valeur der Ethik selber verschwindet. (Sidgwick's Kritik über Mill, Moores ausgezeichnete Darstellung der »naturalistic fallacy«).

Moore — der konsequenteste Denker dieser vier — verfiel nun, um den Untergang der Ethik zu verhindern, in das entgegengesetzte Extrem. Er verneinte jede Relation und bestimmte das Gute als eine indefinable Qualität. Das war an und für sich konsequent, ist aber doch, wie wir gesehen haben, undurchführbar, was ganz einfach darauf beruht, dass das Gute als ein praktischer Grundbegriff an sich ein widerspruchsvoller und sinnloser Begriff ist. Es gibt ganz einfach keinen Ausweg für klares und konsequentes Denken.

Am aufschlussreichsten für den wirklichen Charakter des Guten ist deshalb Sidgwick's an sich weniger klar durchdachter Standpunkt, der bei genauerer Untersuchung sowohl den relativen als den objektiven und gleichzeitig notwendig metaphysischen Charakter des Guten zutage fördert. Dies hängt damit zusammen, dass Sidgwick's logisch weniger klarer und einheitlicher Geist besser dazu geeignet ist, die innere Dialektik des faktischen Begriffs des Guten, ohne den Gedanken in die allerletzten Alternativen zu drängen, abzuspiegeln.

## Kapitel V.

### GENAUERES ÜBER DEN AUFBAU UND DIE ENTWICKLUNG DES ULTITARISMUS.

#### 1. *Produktion (Quantitative Maximierung) im Verhältnis zu Verteilung, Anzahl und Durchschnitt.*

Wie oben III, 8. a. hervorgehoben, geht die praktische Erkenntnis in der Wertethik unmittelbar darauf aus, zu erkennen, was gut ist, also darauf, die Eigenschaft »gut« um gewisse Objekte zu präzisieren, und nur mittelbar darauf, eine praktische Handlungsweise als praktisch gültig zu bestimmen. Die Handlungsaufforderung entsteht dadurch, dass nach diesem Gedankengang das Gute nicht nur eine objektive Eigenschaft ist, sondern zugleich eine Relation zur Existenz oder Nicht-Existenz des Objektes, und dadurch zu einer menschlichen Aktivität als Ursache dazu, impliziert. Dass etwas gut ist, bedeutet dasselbe wie, dass es gut ist, dass es existiert, worin eine praktische Aufforderung liegt, es zur Existenz zu bringen. Da diese Aufforderung von allem Guten im selben Grade und im selben Masse ausgeht, ist das Resultat, dass die praktische Norm auf Grundlage der Wertethik als eine *Maximumsforde- rung* auftritt, nämlich die *grösst-mögliche Summe des Guten in der Welt* zu realisieren. Wenn nun das Gute als identisch mit Glück oder Lust (und Unlust für die Negation einer entsprechenden Menge von Lust) angesehen wird, wird das grösst-mögliche Lust-Netto das letzte Ziel aller Handlung. Hieraus folgt, dass a) die Verteilung des Glückes unter verschiedenen Individuen; b) die Anzahl der Individuen, deren Glück summiert wird; und c) das durchschnittliche Glück; alles Faktoren sind, denen man neben der Summe des Glückes keine selbständige Bedeutung beilegen kann. Ich möchte diese Verhältnisse nun näher beleuchten.

a) Die Verteilung. Um die Funktion der Verteilung klar herauszustellen, rasonniere ich von der Voraussetzung aus, dass die anderen Faktoren — die Summe des Glückes und die Anzahl der Individuen (und damit das Durchschnittsglück) — konstant gedacht werden. Die Frage ist also: welche moralische Bedeutung hat es, dass eine gegebene Glückssumme auf verschiedene Weise unter einer gegebenen Anzahl von Individuen verteilt wird.

Da nun nach der Grundidee des Utilitarismus das Gute als objektive Qualität und nicht als subjektives Erlebnis gut ist, da deshalb Lust als solche, und nicht *m e i n e* Lust mehr als *d e i n e* Lust gut ist, so folgt hieraus, dass in dem Kalkül, die für die moralische Richtigkeit einer Handlung entscheidend ist, die Verteilung als solche ohne jede Bedeutung ist; während es eine aus dem arithmetischen Standpunkt sich ergebende Konsequenz ist, dass das Glück jedes Individuums bei der Summierung gerade für das was es ist und nicht für etwas anderes, z. B. nicht für das Doppelte gerechnet werden muss. Dieser Gedanke fand in BENTHAMS Satz, dass jeder (aber auch jeder) einzelne für einen gezählt werden soll, und keiner für mehr als einen, seinen Ausdruck. Merkwürdigerweise hat man regelmässig die Bedeutung dieses Satzes missverstanden, indem man ihm zunächst grössere Reichweite zugelegt hat, als er wirklich nach seinem klaren Sinn hat, um ihn dann als ein dem Grundprinzip des Utilitarismus fremdes Element zu stempeln, als ein Gleichheits- und Gerechtigkeitspostulat, das inkonsequenterweise in Bentham's System hinein gekommen ist. Dies ist falsch. Dass jeder für einen zählt und keiner für mehr als einen, bedeutet nicht, dass jedem einzigen dasselbe R e c h t auf Anteil am Glück zukommt, sondern ganz einfach, dass die allgemeinen Regeln der Arithmetik angewandt werden müssen, wenn die auf einen Kreis von Individuen verteilte Glücksmenge summiert werden soll. Hierin liegt nichts anderes, als dass es eben auf die Summe ankommt. MILL hat deshalb Recht, wenn er behauptet, dass Bentham's Satz ein erklärender Kommentar zum Grundprinzip sei, oder dasselbe in einer anderen Formulierung, kein Extraprinzip. Dagegen hat er nicht Recht, wenn er Bentham's Satz mit der Forderung, dass alle Menschen gleiches R e c h t auf Glück haben, identifiziert.<sup>1)</sup> Dies würde tatsächlich ein neues Prinzip bedeuten, das der Verteilung als solcher selbständige Bedeutung beilegte. Nach Bentham ist es gleichgültig, ob wir eine Glücksverteilung: A : 10, B : 2, C : 0; Summe = 12 haben;

<sup>1)</sup> Mill, Utilitarism, 91—92.

oder A : 0, B : 2, C : 10; Summe = 12; oder A : 4, B : 4, C : 4, Summe = 12. Alle diese Fälle sind gleichwertig, da es ja gerade als irrelevant angesehen wird, wer das Glück erfährt, wenn nur die arithmetische Summe desselben die gleiche ist. Behauptet man dagegen den Anspruch jedes Individuums auf gleiches Recht auf Glück, müsste der letzten Situation der Vorzug eingeräumt werden.

Man könnte nun fragen, ob es nicht widersinnig ist, sich zu denken, dass Bentham dieses Prinzip behauptet haben sollte, wenn der Sinn desselben nur darin besteht, die arithmetische Wahrheit zu wiederholen, dass 1 eben 1 ist, und 2 eben 2, wenn wir 1 und 2 addieren? Nein! Zwar ist es richtig, dass hierin nichts Neues liegt, das über das schon im Grundprinzip von der Summierung des Glückes enthaltene hinausführt. Aber es war guter Grund vorhanden, die praktische Konsequenz davon einzuschärfen, dass der moralische Wert einer Handlung im selben Masse auf ihren Konsequenzen für Arbeiter, Arme, Plebs, Neger als für die Herrschenden, die Reichen, die Mächtigen in der Gesellschaft beruht. Benthams Prinzip schärft ein, dass wir alle Menschen sind und in dem Sinne gleich, dass das Glück und Unglück jedes Einzelnen für genau das gilt, was es ist, wenn die grosse Summe ausgerechnet werden soll, ohne Rücksicht darauf, ob das Subjekt für dieses Glück und Unglück nun König oder Bettler ist. Man muss sich daran erinnern, dass die Interessen gewisser Klassen nicht mit demselben Gewicht »zählten« wie die anderen. Dagegen wendet sich Bentham, und hier liegt die Wurzel der sozial-radikalen Tendenz des Utilitarismus. Wenn Bentham auch der gleichen Verteilung als solcher keine Bedeutung beilegt, macht er es doch unmöglich, dass gewisse Interessen kraft des Ansehens ihrer Person oder Klasse qualifizierte Berücksichtigung finden.

Die Verteilungsfrage hat also in dem konsequenten Utilitarismus nicht die geringste selbständige Bedeutung. Hierdurch gerät der Utilitarismus in Widerspruch zu dem allgemeinen Rechtsbewusstsein, das unstreitig eine gleiche Verteilung einer ungleichen vorziehen würde und behaupten würde, dass jeder an und für sich Recht zum gleichen Platz an der Sonne habe. Es ist deshalb eine Frage, ob die utilitaristischen Philosophen unter diesem Druck faktisch ihrer eignen Theorie treu geblieben sind.

Was BENTHAM angeht, der keine Angst hatte die Konsequenzen seines eigenen Prinzips zu ziehen, auch auf Kosten traditioneller Gefühle, so kann sicher behauptet werden, dass er wirklich den Summierungsgedan-

ken nicht überschritt. Bentham schärft ausdrücklich ein, dass an sich die Verteilung und Gleichheit des Glückes selber ohne Bedeutung ist.<sup>2)</sup>

Von MILL und SIDGWICK, die gerne die Harmonie des Utilitätsprinzipes mit dem Common Sense (Gemeinsinn) nachweisen wollten, gilt dagegen das Entgegengesetzte. Mill behauptet, wie wir erwähnt haben, das gleiche Recht aller auf Glück. Und wenn Sidgwick auch prinzipiell behauptet, dass nach utilitaristischen Prinzipien alleine die Summe des Glückes und nicht seine Verteilung von Bedeutung ist, so führt er diesen Gesichtspunkt doch selber nicht konsequent durch.<sup>3)</sup>

<sup>2)</sup> »Equality is not itself, as security, subsistence, and abundance are, an immediate instrument of felicity.« B e n t h a m, Works, IX, 14.

<sup>3)</sup> Wir können bei Sidgwick folgende Gesichtspunkte herauschälen:

- a) dass nach utilitaristischen Gesichtspunkten allein die Summe des Glückes und nicht seine Verteilung von Bedeutung ist, was richtig ist. »It is,« sagt Sidgwick, »evident that there may be many different ways of distributing the same quantum of happiness among the same number of persons: in order, therefore, that the Utilitarian criterion of right conduct may be as complete as possible, we ought to know which of these ways is to be proffered. .... Now the Utilitarian formula seems to supply no answer to this question« (Methods, 384).
- b) dass man deshalb das utilitaristische Prinzip mit einem Gerechtigkeitsprinzip supplieren muss, (»at least we have to supplement the principle of seeking the greatest happiness on the whole by some principle of Just and Right distribution of this happiness«, 384—85). Dieser Gedanke ist jedoch theoretisch unhaltbar. Das Utilitätsprinzip lässt sich nicht »supplieren«. Falls Gleichheit überhaupt etwas Gutes ist, muss dies auch gelten, wenn sowohl Summe als Verteilung variieren, und deshalb mit dem Prinzip der Summe konkurrieren, was 1) widerspricht.
- c) dass dieses Gerechtigkeitsprinzip mit Bentham's Formel: »everybody to count for one, and nobody for more than one« (a. a. O., 385) identisch ist. Dies beruht wie früher erklärt auf einem Missverständnis dieser Formel.
- d) dass der Inhalt des Gerechtigkeitsprinzipes, wie es an anderer Stelle genauer entwickelt wird (»And here again, just as in the former case, by considering the relation of the integrant parts to the whole and to each other, we may obtain the self-evident principle that the good of any one individual is of no more importance, as a part of universal good, than the good of any other. .... And as rational beings we are manifestly bound to aim at good generally, not merely at this or that part of it; we can only evade the con-

Die Verteilung hat also in dem konsequenten Utilitarismus nicht die geringste selbständige Bedeutung.

Eine andere Frage ist, ob der Verteilung abgeleitete Bedeutung zukommen kann, dadurch dass sie die Summe selber beeinflusst.

Da nun bekanntlich die Ordnung der Summanden belanglos ist, ist es klar, dass die Verteilung einer gewissen Glücksmenge niemals auf die Summe selber zurückwirken kann. Dagegen kann dies die Verteilung der äusseren Glücksmittel, wenn man annimmt, dass das verwirklichte Glück von der individuell verschiedenen, subjektiven Fähigkeit diese Mittel auszunützen, oder von der subjektiven Empfänglichkeit für Glück abhängt. Wenn wir von den individuellen Eigentümlichkeiten absehen, wird nach dem Gesetz des abnehmenden Nutzens die Empfänglichkeit für jede neue Mitteleinheit generell mit der steigenden Menge von bereits empfangenen Mitteln abnehmen, was dazu führt, dass eine gleiche Verteilung, wenn alles andere gleich ist, die grösste Summe ergeben wird. Ziehen wir ferner auch individuelle Eigentümlichkeiten (Empfänglichkeit, Bedürfnis) in Betracht, so muss erst eine vorausgehende Verteilung an alle die stattfinden, deren Bedürfnis grösser ist als das anderer, bis die Empfänglichkeit bei allen infolge des Gesetzes vom abnehmenden Nutzen auf das selbe Niveau gebracht worden ist; und danach gleiche Verteilung. Das Resultat wird also eine ungleiche Verteilung sowohl der Mittel als des Glückes selber. Es wäre indessen fehlerhaft zu sagen, dass eine bestimmte Verteilung des Glückes die Maximierung der Summe hervorriefe; denn nicht das Glück selber, sondern die Mittel werden verteilt. Man kann nur sagen, dass bei gegebenen Mitteln die Maximierung der Summe eine gewisse faktische Glücksmenge für jeden einzelnen bestimmt.<sup>4)</sup>

Die Bedeutung des Gesetzes vom abnehmenden Nutzen für die Verteilung, die später zum Gegenstand einer eingehenden Behandlung durch die ökonomische Grenznutzentheorie gemacht wurde, ist schon bei Bentham mit voller Klarheit unter dem Namen von »principles of pathology« (pathologische Prinzipien) oder »knowledge of the feelings and

---

viction of this obligation by denying that there is any such universal good.« a. a. O., 355) trotzdem nicht das Summierungsprinzip überschreitet und deshalb kein »Supplement« abgibt, was dadurch erklärt wird, dass Sidgwick den Unterschied in der Bedeutung der beiden Gleichheitsansprüche überhaupt nicht eingesehen hat.

<sup>4)</sup> Vergl. Myrdal, Das politische Element, 167.

passions and their effects upon happiness« (Lehre von den Gefühlen und Leidenschaften und ihren Einflüssen auf das Glück)<sup>6)</sup> dargestellt worden. Bentham zog daraus, indem er die Möglichkeit individueller Verschiedenheiten ausser Betracht liess, die Konsequenz, dass Gleichheit in der Verteilung, wenn alles andere gleich ist, wünschenswert sei. Dieses Prinzip hätte Bentham zu einem radikalen Gesellschaftsreformer machen können, nicht nur was den juristischen Überbau des Gesellschaftslebens angeht, sondern auch mit Rücksicht auf das ökonomisch-institutionelle Fundament. Aber Bentham war kein Jacobiner (Bolschewik) und wollte zuletzt von allem das Eigentumsrecht, d. h. die sozialökonomischen Institutionen zur Verteilung der Produktion angreifen. Es ist ausserordentlich interessant zu sehen, wie sich dieser Konservatismus in Benthams Rasonnements ausdrückt. Die Gleichheitsforderung wird bei ihm so gut wie ohne alle Bedeutung als Prinzip einer Sozialpolitik. Die Vorteile einer Ausgleichung können nach Bentham nämlich nur auf Kosten der Sicherheit erkaufte werden, nämlich Sicherheit für die bestehenden Erwartungen, und diese Kosten meint er, überschreiten bei weitem die Vorteile der Gleichheit. Teils bedeutet jede Enttäuschung von Erwartungen Leiden, Verlust.<sup>6)</sup> Aber teils und besonders wird die Unsicherheit bewirken, dass Fleiss und Arbeitslust herabgesetzt werden. Bentham hebt mit starken Farben hervor, dass nur die Gesellschaft gedeiht, in der Ordnung und Sicherheit herrschen.<sup>7)</sup> Er glaubt deshalb an keinen anderen Ausgleich der Forderungen nach Gleichheit und Sicherheit als den im Laufe der Zeit von selbst stattfindenden, wenn der Ge-

<sup>6)</sup> Bentham, Principles of Civil Code, part. I, ch. VI (Works, I, 304 f), vergl. auch Works IX, 14—15, wo Bentham dadurch dass er einen Tagelöhner und einen Monarchen vergleicht ein klassisches Schulbeispiel für die Grenznutzenlehre ausführt.

<sup>6)</sup> Bentham, Works I, 309—10.

<sup>7)</sup> Siehe Bentham, Principles of Civil Code, Works I, 310 (Destruction of Industry«). Im Gegensatz zu dem Barbarismus der unzivilisierten Völker stellt Bentham »the smiling picture« vom Fortschritt und Wachstum der nordamerikanischen Staaten auf. »The seaports are filled with vessels receiving all the productions of the earth, and serving to exchange its riches. A countless multitude, living in peace and abundance upon the fruits of their labours, has succeeded to the nations of hunters who were always struggling between war and famine. What has produced these wonders? what has renovated the surface of the earth? what has given to man this dominion over embellished, fruitful, and perfectionated nature? The benevolent genius is Security.«, a. a. O., 311.

setzgeber die Dinge ihren eigenen Gang gehen lassen und nicht künstlich durch Schaffung von Monopolen oder auf andere Weise die Freiheit des Handels störe; und er meint, dass die gegenwärtigen Verhältnisse verglichen mit denen des Feudalismus, einen grossen Fortschritt in der Gleichheit bezeichnen. Die Pyramiden des Feudalismus sind zum Vorteil der Vielen zersprengt worden.<sup>8)</sup>

Das Merkwürdige in diesem Gedankengang ist, dass Bentham mit »Unsicherheit« nicht die durch eine Revolution der Regeln der Eigentumsverteilung ein für allemal verursachte Enttäuschung und Störung meint, sondern sich offenbar vorstellt, dass die Ausgleichung nur durch eine Reihe wiederholter »Eingriffe« in das Eigentumsrecht stattfinden kann, indem etwas von »meinem« auf das »Deinige« übertragen wird, und deshalb damit rechnet, dass ein Ausgleich der Eigentumsverteilung dasselbe wie permanente Neuverteilung und andauernde Unsicherheit, also einen Zustand ohne Ordnung und Stabilität bedeutet. Es scheint Bentham gar nicht einzufallen, dass, wenn man erst einmal einen neuen Verteilungsmodus eingeführt hat, das, was früher »meins« gewesen wäre, nicht mehr »meins« werden würde, und dass der neue Modus selbstverständlich mit derselben Sicherheit aufrechterhalten werden könnte, wie der alte. Dies bedeutet, dass die bestehenden Eigentumsinstitute für Bentham natürlich und unveränderlich waren. Der Ausgleich war deshalb immer ein künstlicher Eingriff in das Eigentumsrecht, eine Unsicherheit. Zwar steht dies im Widerspruch dazu, dass Bentham immer wieder erklärt, dass keine natürlichen Rechte bestehen, sondern dass alle Rechte durch das Gesetz geschaffen seien.<sup>9)</sup> Aber die Wahrheit ist wohl die, dass Bentham bei der Anwendung nicht imstande gewesen ist, die Konsequenzen zu ziehen, um uralte

---

<sup>8)</sup> »The ages of feudality are not long since passed by, in which the world was divided into two classes — a few great proprietors who were every thing, and a multitude of slaves who were nothing. These lofty pyramids have disappeared or have been lowered, and their debris has been spread abroad: industrious men have formed new establishments, of which the infinite number proves the comparative happiness of modern civilization. Hence we may conclude, that security, by preserving its rank as the supreme principle, indirectly conducs to the establishment of equality; whilst this latter, if taken as the basis of the social arrangement, would destroy security in establishing itself.«, a. a. O., I, 313.

<sup>9)</sup> Vergl. unten Nr. 8 c.



überlieferte Vorstellungen von einem natürlichen Eigentumsrecht zu überwinden.

Benthams Raisonement illustriert ganz gut das Schwankende, das der Lehre vom Staat als Rechtsstaat zum Schutz für Rechte und der Freihandelsdoktrin gemeinsam ist. Die Frage ist die: Schutz für was, für welche Rechte? Freiheit für was? für welchen Verlauf? Je nachdem wie diese Fragen beantwortet werden, bekommen die Theorien diametral entgegengesetzte Bedeutung.<sup>10)</sup> Weist man auf die bestehende Ordnung und die bestehenden Rechte hin, die als selbstverständlich angesehen werden, so bekommen wir den bürgerlichen Rechtsstaat (zur Bekämpfung von Kommunismus; das Sicherheitsideal der Bourgeoisie) und die manchesterliberalistische Freihandelslehre. Sie sind Zwillingsschwestern, die beide aus der bürgerlich-industriellen Betriebsherrenmentalität geboren wurden. Weist man dagegen auf eine, von der bestehenden Ordnung verschiedene, in irgend einer radikalen Ideologie begründete natürliche Ordnung und auf natürliche Rechte hin, bekommen wir eine radikal-revolutionäre Rechtsstaats- und Freihandelslehre, die je nach dem näheren Inhalt des Ideals verschiedenen Charakter annehmen können. Gemeinsam ist den beiden Arten von Rechtsstaats- und Freihandelslehren, dass sie ohne verborgene dogmatische Voraussetzungen inhaltslos sind, und dass sie ihre ideologische Kraft daraus holen, dass sie jede Abweichung von ihren Forderungen als Mangel an Rechtsschutz bzw. willkürlichen Zwang stempeln.

Benthams tiefer Respekt vor der bestehenden Ordnung kommt auch deutlich in seiner Lehre von der Begründung des Eigentumsrechtes zur Erscheinung. Der prinzipielle Rechtstitel ist nicht das Recht der Arbeit, nicht die Besitzergreifung, sondern der bestehende Besitz.<sup>11)</sup> dem es entspricht, dass der Hauptzweck der Rechtsordnung darin besteht, den be-

<sup>10)</sup> Vergl. Myrdal, Das politische Element, 165 f.

<sup>11)</sup> »Actual possession is a title to property, which may precede and supply the place of all others: it will be always good against every man who has no other title to oppose to it. Arbitrarily to take away from him who possesses, in order to give to him who possesses not, would be to create a loss upon one side and a gain upon the other. But the amount of the pleasure would not be equal to the amount of the pain. First reason: — One such act of violence would spread alarm among all proprietors, by attacking their security. Second reason: — Actual possession, therefore, is a title founded upon the good of the first order and the good of the second order«, Bentham, Works I, 327.

stehenden Rechten Sicherheit zu gewährleisten.<sup>12)</sup> Woher das »Bestehende« selber stammt, aus früherer Gesetzgebung, Aberglauben, Gewohnheit oder anderem, ist Bentham gleichgültig.<sup>13)</sup> Die Hauptsache ist, dass die Erwartungen nun einmal da sind. In Benthams Lehre liegt jedenfalls eine ausserordentlich wichtige Erkenntnis, die zu oft übersehen wird, nämlich, dass die rechtspolitischen Fragen niemals unter Abstraktion von der gegebenen Situation gedacht werden können. Kein Reformator hat die Aufgabe gehabt, eine Gesellschaft von neuem zu bilden. Das schlechthin Gegebene ist ein Faktum und selbst ein Moment in dem praktischen Problem.

<sup>12)</sup> »In consulting the grand principle of security, what ought the legislator to direct with regard to the mass of property which exists? He ought to maintain the distribution which is actually established«, Bentham, a. a. O., I, 311, vergl. IX, 11.

<sup>13)</sup> »There are some laws naturally more easily understood than others; such are, laws conformable to expectations already formed; laws which repose upon natural expectations. This natural expectation, this expectation produced by early habit, may be founded upon superstition, upon a hurtful prejudice, or upon a sentiment of utility: this is of no importance; the law which is conformed to it maintains its place in the mind without effort; it was there, so to speak, before it was promulgated; it was there before it received the sanction of the legislator«, a. a. O., I, 323. Auf ausgezeichnete Weise hebt Bentham hervor, dass diese Erwartungen auch ein Produkt des Gesetzes selber sein können, sodass hier eine beständig progressive Wechselwirkung besteht. Als erste Bedingung für wohlgelungene Gesetzgeberwirksamkeit stellt Bentham folgende Regel auf: »that the laws may be anterior to the formation of the expectation.« und fährt fort: »If we could suppose a new people, a generation of children: the legislator, finding no expectations formed which could oppose his views, might fashion them at his pleasure, as the sculptor fashions a block of marble. But as there already exists among all people a multitude of expectations, founded upon ancient laws or ancient usages, the legislator is obliged to employ a system of conciliations and concessions, which constantly restrain him. — The first laws themselves have always found some expectations formed; for we have seen, that before the laws there existed a feeble kind of property; that is to say, a certain expectation of keeping what each one had acquired: hence the laws have received their first direction from these anterior expectations; they have given birth to new ones, they have excavated the bed in which desires and hopes have flowed. It is no longer possible to make any change in the laws of property, without more or less disturbing the established current, and without its opposing a greater or less resistance«, a. a. O., I, 323. Wenn Lundstedt mit besonderer Rücksicht auf Bentham schreibt: »The entire

*b) und c) Die Anzahl und der Durchschnitt.*

Ich räsonniere nun von der Voraussetzung aus, dass die Summe des Glückes und ihre relative Verteilung konstant angenommen wird, während die Gesamtzahl von Individuen (und damit das Durchschnittsglück) variieren. Dies ist die Frage, die in der Ökonomie gewöhnlich als die Lehre vom Bevölkerungsoptimum bezeichnet wird. Aus denselben Gründen, wie denen die unter a) angeführt wurden, muss der konsequente Utilitarismus annehmen, dass die Anzahl der Individuen und damit das durchschnittliche Glück ohne selbständige Bedeutung ist, wenn nur die Summe unverändert bleibt. Oder: ihre Bedeutung wird durch ihr Produkt ausgedrückt, sodass ihre funktionelle Variation untereinander, wenn die Summe konstant ist, bedeutungslos ist. Was durch eine grössere Anzahl von Individuen gewonnen wird, wird so automatisch durch den niedrigeren Durchschnitt aufgehoben und umgekehrt.

Auch diese Auffassung gerät zweifellos in Streit mit dem allgemeinen Bewusstsein. Dies zeigt sich am deutlichsten mit Rücksicht auf den Durchschnitt. Die natürliche Auffassung wird sich durchaus nicht damit zufrieden geben, dass, wenn der Standard fällt, dies dadurch aufgehoben werden kann, dass es dafür um so viel mehr gibt, die daran teilhaben.<sup>14)</sup> Doch wird wohl auch der Anzahl als solcher eine gewisse

---

fantastic view of law as based on a common sense of justice, or at any rate on conceptions whose existence presupposes law — which view is the main subject of my criticism — was actually swallowed by the Utilitarians» (Superstition or Rationality in Action for Peace, 142—43), so muss dieser Ausspruch selber als »an entire fantastic view« bezeichnet werden. Lundstedts starke Betonung dessen, dass die Erwartung ein Produkt des Rechtes ist, das nicht dazu benutzt werden kann, dieses zu »begründen«, ist übrigens ganz einseitig. Für eine historisch-konkrete Betrachtung ist das praktische Vertrauen z. B. auf Versprechen, ganz gleich wie sie entstanden sind, ein wichtiger Faktor in dem rechtspolitischen Problem. Dies wird von Lundstedt in seiner Kritik der Vertrauenstheorie übersehen, vergl. a. a. O., 96 f.

<sup>14)</sup> Man kommt sicher der wirklichen Einstellung näher, wenn man alle Zustände als Zustände von grösserer oder geringerer Unvollkommenheit im Verhältnis zum Ziel unserer Wünsche betrachtet und sie durch negative auf Null zu steigende Werte symbolisiert. Es ist dann klar, dass eine grössere Menge der weniger vollkommenen die Qualitätsverringerung nicht aufheben kann, so wenig wie viele Mittelmässigkeiten kein Genie aufwiegen können. Man könnte dann fragen, ob sich der utilitaristische Kalkül trotzdem anwenden liesse, nur von der pessimistischen Voraussetzung aus, dass wir es immer mit negativen Grössen

Bedeutung eingeräumt. Es ist wahrscheinlich, dass man jedenfalls auf einem gewissen Niveau bereit sein wird, ein Fallen des Niveaus in den Kauf zu nehmen, wenn dafür eine bedeutende Steigung der Anzahl eintreten kann. Die Hauptsache ist die, dass wir es hier mit zwei verschiedenen Faktoren zu tun haben — mit dem Durchschnitt und der Anzahl — deren gesamte Bedeutung unmöglich durch ihr mathematisches Produkt oder also einfach durch die gesamte Glückssumme ausgedrückt werden kann.

In diesem Raisonement nähern wir uns der tiefsten Wurzel der Falschheit des Utilitätskalküls, nämlich dem Glauben daran, dass Wertung und Handlung sich zu ihren »Rücksichten« und »Motiven« wie eine Konklusion zu ihren Prämissen verhält, wie ein Produkt zu seinen Faktoren, und dass sich deshalb das Gewicht und die Bedeutung der Rücksichten, bzw. der Motive im Verhältnis zu einander in mathematischen Formeln ausdrücken lassen, die die resultierende Einstellung als eine logische Konsequenz der gegebenen Faktoren zum Ausdruck kommen lassen. Die notwendige Voraussetzung dafür, nämlich, dass die Faktoren der Wahl alle gleichbenannt sind (qualitätsgleich sind), findet ihren Ausdruck in der Annahme der hedonistischen Psychologie, dass alles Streben, Streben nach Lust sei, und alle Wahl deshalb quantitativ. Hiervon wird genauer unter Nr. 2 und Nr. 3 gehandelt werden.

Als Resultat dieser Nummer (in der nur die an und für sich quantitativ bestimmbar Verhältnisse in Betracht gezogen sind), wird festgestellt, dass der Utilitarismus dadurch, dass er ausschliesslich der Summe Bedeutung für die praktische Wertung beilegt, mit der allgemeinen Anschauung in Widerstreit gerät, weil infolge dieser allgemeinen Anschauung vor allem der Verteilung, sicher aber auch dem Durchschnitt und der Anzahl, eine gewisse, von der Summe unabhängige Bedeutung zukommt, ohne dass es jedoch möglich ist, auf irgend eine Weise eine mathematisch objektive Formel für das Gesamtergebnis die-

---

zu tun haben, und dass die Menge deshalb immer ein Minus ist. Aber auch dies ist nicht stichhaltig. Es muss sicher angenommen werden, dass nach allgemeiner Auffassung der Anzahl doch eine gewisse positive Bedeutung zukommt, selbst im Widerspruch zu der Qualität. Würde es ein Land nicht vorziehen, eine Reihe hervorragender und bedeutender Geister hervorzubringen, wenn auch nicht von den allergrössten, statt eines einsamen einzigen der allergrössten?

ser 4 Faktoren zu geben. Sie wirken in dieser Beziehung als Qualitäten.

## 2. *Der Utilitarismus und die hedonistische Psychologie.*

Der Utilitarismus ist ursprünglich im engen Anschluss an das entstanden, was man im allgemeinen die hedonistische Psychologie zu nennen pflegt, d. h. an die Lehre davon, dass alles Streben, Streben nach Lust ist; er hat sich aber später von dieser Konstruktion befreit, die heutzutage als Antiquität betrachtet werden muss. Wir wollen uns in diesem Abschnitt zuerst a) mit der Frage beschäftigen, was die älteren Utilitaristen (Bentham und Mill) eigentlich mit der Behauptung, dass alles Streben, Streben nach Lust ist, meinten; und danach b) mit der Frage, welche Rolle die hedonistische Konstruktion für den Utilitarismus als ethischen System spielt, und welche Bedeutung es deshalb für ihn haben muss, dass diese Konstruktion aufgegeben wird.

a) »Nature has placed mankind under the governance of two sovereign masters, pain and pleasure. It is for them alone to point out what we ought to do, as well as to determine what we shall do. On the one hand the standard of right and wrong, on the other the chain of causes and effects, are fastened to their throne. They govern us in all we do, in all we say, in all we think: every effort we can make to throw off our subjection, will serve but to demonstrate and confirm it.«<sup>15)</sup> Mit diesen Worten leitet BENTHAM sein Hauptwerk ein und hat damit sofort als Hedonist Farbe bekannt. Aber der genaue Sinn dieser Worte ist durchaus nicht klar und ist wohl eigentlich noch nie analysiert worden.

Ein genaueres Studium von Benthams Werken ergibt, dass wir gezwungen werden, zwei verschiedene Theorien auseinanderzuhalten, trotzdem die Unterschiede zwischen ihnen Bentham selber nicht ganz klar gewesen sind.

In der zitierten Stelle steht nichts davon, dass es immer eigene Lust ist, die gesucht wird, in dem Sinne, dass Menschen immer ihren eigenen Vorteil suchen, unbekümmert von den entgegenstehenden Interessen anderer (Egoismus). Dies ist auch nicht Benthams Absicht. In der kurz danach geschriebenen »Table of the Springs of Action« unterscheidet Bentham im Gegenteil zwischen »self-regarding« und »extra-

<sup>15)</sup> Bentham, Works, I, 1.

regarding motives« (mich selbst betreffenden und einen anderen betreffenden Motiven), von denen die letzteren diejenigen Motive bedeuten, die in Sympathie oder Antipathie mit anderen begründet sind, d. h. in dem Interesse an dem Wohlergehen (Glück oder Unglück) anderer.<sup>16)</sup> Bentham will durchaus nicht verneinen, dass unegoistisches, aufopferndes, heroisches Handeln möglich ist. Trotzdem aber wird behauptet, dass eigentlich (»properly speaking«) auch solche Handlungen interessiert und von eigener Lust bestimmt sind — nämlich von der Interesse des Handelnden und seiner Lust, seinem sympathischen (und antipathischen) Gefühle zu folgen.<sup>17)</sup> Sie werden deshalb auch in das Gesamtschema als »pleasure of sympathy and antipathy«<sup>18)</sup> eingeordnet.

Hieraus ergibt sich, dass der Satz, dass alles Streben, Streben nach eigener Lust ist, auf diese Weise aufgefasst, zwar nicht widerlegt werden kann, andererseits aber auch in der Erfahrung nie bewiesen oder bestätigt werden kann, und das aus dem Grund, weil er ganz einfach ein leeres Axiom ist, das ohne jede begrenzende psychologische Charakteristik des Handelns ist, oder jedenfalls höchstens das Allgemeine aussagt, dass jede Handlung ein Motiv hat. Dies hängt damit zusammen, dass das Axiom in Wirklichkeit ein über-empirisches, metaphysisches Postulat ist, das dazu dient, das Gute als den Gegenstand des metaphysischen Willens zu bestimmen, das aber keine Bedeutung für das psychologisch-wirkliche Streben und Handeln besitzt (vergl. oben III. 4.).

Aber neben diesem leeren Axiom kommt bei Bentham ein anderes Prinzip von wirklich psychologisch-realer Bedeutung vor, nämlich »the self-preference-principle« (das Prinzip, sich selbst vorzuziehen). Wenn auch diesem mitunter eine ziemlich kategorische Formulierung gegeben wird, so ist der wirkliche Sinn desselben wohl sicher der, dass die sympathischen Gefühle im Menschen äusserst schwach und machtlos gegenüber den egoistischen Kräften sind, und dass es deshalb diese sind, die (so gut wie) ausschliesslich das wirkliche Handeln be-

<sup>16)</sup> A. a. O., I, 202—03, vergl. IX, 192.

<sup>17)</sup> A. a. O., I, 211—12.

<sup>18)</sup> A. a. O., 202—03. Dass nicht die fremde Lust das wahre Ziel der Handlung sein kann, geht besonders daraus hervor, dass dann auch im Antipathie-Fall die fremde Unlust das Ziel der Handlung sein müsste, was dem Grundpostulat widersprechen würde.

stimmen,<sup>19)</sup> was auch, bis zu einem gewissen Grade jedenfalls, für das Fortbestehen der Menschheit notwendig ist.<sup>20)</sup>

Bentham gerät nun auf merkwürdige Weise mit diesen Prinzipien in Widerspruch, jedenfalls mit dem letzteren, wenn er nichtdestoweniger als obersten Grundsatz aller Gesetzgebung aufstellt, dass das Glück aller — also fremdes Glück, oder ein »extra-regarding motive« — »the end and the sole end, which the legislator ought to have in view«<sup>21)</sup> ist (das Ziel und zwar das einzige Ziel ist, das der Gesetzgeber in Betracht ziehen soll). Ist denn der Gesetzgeber nicht auch ein Mensch und wie kann dann diese Forderung mit Benthams Anschauung von der menschlichen Natur vereinigt werden?

Es kann in einem Fall wie dem vorliegenden wohl kaum nützen, die-

<sup>19)</sup> »By the principle of self-preference, understand that propensity in human nature, by which, on the occasion of every act he exercises, every human being is led to pursue that line of conduct which, according to his view of the case, taken by him at the moment, will be in the highest degree contributory to his own greatest happiness, whatsoever be the effect of it, in relation to the happiness of other similar beings, any or all of them taken together . . . . A consequence is — that whatsoever evil it is possible for man to do for the advancement of this own private and personal interest, (or what comes to the same thing, what to him appears such), at the expense of the public interest, — that evil, sooner or later, he will do, unless by some means or other, intentional or otherwise, he be prevented from doing it«. a. a. O., IX, 5 und 192. — Es ist jedoch zweifelhaft, in wie hohem Grade Bentham dies wirklich gemeint hat. Kurz vor seinem Tode schrieb Bentham folgende Stammbuchsentenz: »The way to be comfortable is to make others comfortable. The way to make others comfortable is to appear to love them. The way to appear to love them — is to love them in reality. Probatur ab experientia, per Jeremy Bentham. . . . 24. Okt. 1831.« Diese Linien mit dem Hinweis auf die eigene Erfahrung scheinen ein milderer Bild des alten Bentham zu geben als das gewöhnliche. (a. a. O., XI, 71).

<sup>20)</sup> »Take any two persons, A and B, and suppose them the only persons in existence: — call them, for example, Edam and Eve. Adam has no regard for himself: the whole of his regard has for its object Eve. Eve in like manner has no regard for herself: the whole of her regard has for its object Adam. Follow this supposition up: introduce the occurrences, which, sooner or later, are sure to happen, and you will see that, at the end of an assignable length of time, greater or less according to accident, but in no case so much as a twelvemonth, both will unavoidably have perished.« a. a. O., IX, 192.

<sup>21)</sup> A. a. O., I, 14.

sen Widerspruch durch Interpolation gewisser Annahmen wegerklären zu wollen.<sup>22)</sup> Die Wahrheit ist wohl ganz einfach die, dass wir hier an einer individuellen Grenze stehen, und dass die Aufgabe deshalb nur darin bestehen kann, nach Umständen zu suchen, die Bentham's Standpunkt psychologisch verständlich machen können. Solche Umstände lassen sich auch aufzeigen.

Zunächst ein Sophismus: wenn das Gute für jeden das Glück eines jeden ist, ist das Gute für »alle«, das Glück »aller« — wobei »alle« als ein neues Subjekt gedacht ist, das für »jeden« substituiert werden kann. Ein Sophismus nach diesem Muster findet sich ausdrücklich in Bentham's Common-Place-Book angeführt.<sup>23)</sup>

Bedeutungsvoller ist indessen Bentham's ganze intellektualistische abstrakt-unhistorische Anschauung von Menschen, Recht und Gesetzgebung. Die Aufgabe der Regierung besteht nach Bentham darin, ein System von Unlustsanktionen zu etablieren, die mit unsozialem Handeln verknüpft werden, und dadurch automatisch ein egoistisches Interesse an sozialer Handlungsweise schaffen und eine künstliche Interessenharmonie etablieren. Dieses Sanktionssystem ist in erster Linie das Recht, das ganz einfach durch den Willen und auf das Gebot des Gesetzgebers entsteht. Man braucht deshalb den Gesetzgeber nur über die rechte Ein-

<sup>22)</sup> Gunnar Myrdal hat auf die Annahme einer allgemeinen Interessenharmonie hingewiesen (Myrdal, Vetenskap och politik, 82—83). Doch widerspricht das ausgesprochen Bentham's fundamentalen Voraussetzungen. Gerade die tiefgehenden Interessengegensätze in der englischen Gesellschaft machten Bentham zum Reformator und mit den Jahren wurde er immer unermüdlicher darin, die Disharmonie hervorzuheben und die »verderblichen Sonderinteressen« (»the sinister interests«, »the particular interests«) zu denunzieren (vergl. bes. Works IV, 420, wo Rechtsanwälte, Richter, Rentiers, Stimmenverkäufer, Gutsbesitzer und Pfarrer in drastischen Wendungen als Schamrotzer der Gesellschaft geschildert werden), welche dazu führen, dass der Einzelne seinen Vorteil auf Kosten des Ganzen verfolgt. Bentham ist kein Harmonietheoretiker. Der Grundgedanke in seiner ganzen Sozialpolitik ist im Gegenteil der, dass es gilt, durch richtige Einrichtung des Sanktionsmechanismus des Rechtes ein Interesse am sozialen Handeln hervorzurufen, um so eine künstliche Interessenharmonie zu schaffen, vergl. weiter im Text.

<sup>23)</sup> »What is it that a man means when he asks for a reason why he should do a thing? Some consideration from which it may appear that the doing it will make for his happiness. What is it that a statesman means when he asks for a reason why such a thing should be done? Some consideration whereby it may appear that its being done will make for the happiness of the state«, Bentham, Works X, 142.



richtung des Sanktionsmechanismus aufzuklären. Das Dekret des Soveräns wird ihn sofort in Gang setzen können. Bentham gehört ganz und gar dem 18. Jhd. an. Er hat ein »Projekt« gemacht und meint, dass der Gesetzgeber es »nur« zu befolgen braucht, damit alles gut ist. Dass Recht, um wirklich nachgelebtes Recht zu werden, mit seinen Wurzeln in den Instinkten und bestehenden Gewohnheiten des Menschen tief verwebt sein muss, und dass der Gesetzgeber selber nur ein Faktor in dem gesamten sozialen Affekt- und Handlungsverlauf ist, selber beeinflusst und selbst beeinflussend, ist eine Einsicht, die erst die historische Einstellung des 19. Jhds. eroberte. Für Bentham steht der Gesetzgeber ausserhalb des Systems. Bentham übersieht, teilweise, dass der Gesetzgeber selbst Interessen und Leidenschaften repräsentiert und nicht nur die reine Vernunft von Benthams Extrakt ist; und teilweise, dass die Macht des Gesetzgebers einzugreifen, im höchsten Grade durch die Inertie der bestehenden Gewohnheiten begrenzt ist. Das letztere hängt natürlich mit dem hedonistischen Intellektualismus zusammen, dem das Verständnis für die ungeheuer grosse Rolle des Blind-Instinktiven und des Dumpf-Gewohnheitsmässigen für das menschliche Handeln völlig fehlt.

Dies erklärt, dass Bentham in seinem Jugendwerk unbekümmert die Forderung an den Gesetzgeber stellt, allein das Wohl aller vor Augen zu haben, als wäre der Gesetzgeber selbst kein von seinen eigenen Interessen und dem Widerstande anderer gebundener Mensch. Er zweifelte deshalb, wie er selbst berichtet, nicht daran, dass die Regierenden mit Eifer ihre Fackeln an dem Feuer, das er angezündet hatte, entzünden würden. Und seine Enttäuschung über die Ruhe und Kälte, womit man seine »Entdeckung« aufnahm, war gross. Der Ausspruch, dass sein Prinzip schädlich oder gefährlich sein könnte, war ihm buchstäblich logisch unfassbar, ein Rätsel.<sup>24)</sup> Erst die bitteren Erfahrungen eines langen Le-

<sup>24)</sup> Über die »Entdeckung« vergl. besonders das Vorwort zu »A Fragment on Government«, Works I, 227, vergl. Stephen, Utilitarians, I, 177—78, 235—36. Bentham gibt später selbst (1822) folgenden Bericht über seine eigene Entwicklung, den ich wegen des starken Lichts, den er über Benthams Persönlichkeit wirft in extenso wiedergebe: »The reader cannot have gone through the first sentence in the Fragment without having seen the passion that gave rise to it — the passion for improvement: I mean in those shapes in particular in which the lot of mankind is meliorated by it — a passion which has been rekindled by recent incidents, and is not likely to be extinguished but with life: a passion for improvement in every line; but more particularly in the most important of all lines, the line of government. At an age a few

bens im Verkehr mit den »Regierenden«<sup>25)</sup> brachten Bentham dazu, einzusehen, wie der Zusammenhang der Dinge ist: das Prinzip war schäd-

months before or after seven years, the first embers of it were kindled by Telemachus. By an early pamphlet of Priestley's, the date of which has fled from my recollection, light was added to the warmth. In the phrase, 'the greatest happiness of the greatest number', I then saw delineated, for the first time, a plain as well as a true standard for whatever is right or wrong, useful, useless, or mischievous in human conduct, whether in the field of morals or of politics. It was, I think, in my twenty-second year, that I saw in it the foundation of what seemed to me the only correct and instructive encyclopædical arrangement — a map or chart of the field of thought and action: it is the same map which stands in the work intituled 'Chrestomathia'. I felt the sensation of Archimedes when I committed the first rough and imperfect outline to one side of a half-sheet of paper; which, not entirely useless, served, I hope, to help to kindle a more substantial flame. No sooner had my farthing candle been taken out of the bushel, than I looked for the descent of torches to it from the highest regions: my imagination presented to my view torches descending in crowds to borrow its fire. . . . Nothing could be more opposite to the truth. Instead of the universal sympathy, of which I had expected to see these graspings after improvement productive in those higher regions, universal antipathy — antipathy of the part of all parties — was the result: proofs of the fact came in upon one after another; but sixty years had rolled over my head before I had attained to anything like a clear perception of the cause.« Works X, 79—80. Während Bentham in seiner Jugend geneigt war, in dem Widerwillen der Regierung nur Wirkungen von Unwissenheit und Vorurteil zu sehen (a. a. O., I, 242) erklärt er ihn nun (1822) durch: »the principle of self-preference«: »Now, for some years past, all inconsistencies, all surprises, have vanished: everything that has served to make the field of politics a labyrinth, has vanished. A clue to the interior of the labyrinth has been found: it is the principle of self-preference. Man, from the very constitution of his nature, prefers his own happiness to that of all other sensitive beings put together: but for this self-preference, the species could not have had existence.« a. a. O., X, 80. Man spürt, wie Wedderburnes Bezeichnung des Benthamschen Prinzips als »a dangerous one« für Bentham sowohl intellektuell als moralisch unfassbar und empörend, fast komplexbildend gewesen ist, der unaufhörlich darauf zurückkommt. »Till within a few years — I am ashamed to think how few — did this same response remain a mystery to me. The principle of utility a dangerous principle! Dangerous, to endeavour to do what is most useful! The proposition (said I to myself) is a self-contradictory one.« Works, I, 246, vergl. I, 3, Anmerkung; II, 463, Anmerkung u. öfter.

<sup>25)</sup> Besonders seine langjährigen Enttäuschungen mit dem Panoptikon-Projekt.

lich und gefährlich für die eigenen »sinister interests« (finsteren Interessen) der Regierenden, weil die Regierenden wie alle anderen Menschen zuerst ihren eigenen Vorteil suchen. Des Rätsels Lösung liegt in dem »self-preference-principle«, d. h. dem Prinzip, wonach jeder Mensch sein eigenes Interesse über das gesamte Interesse aller anderen setzt. Bentham verkündet dies immer wieder als seine neue Entdeckung.<sup>26)</sup> Ebenso hartnäckig wie Bentham in seiner Jugend annahm, dass Menschen immer das Gute wollen und nur aus Unwissenheit sündigen, nimmt er nun an, dass Menschen immer das Böse wollen. Dies ist typisch für Benthams abstrakt-rationalistische Auffassung von der »Natur« des Menschen. Die desillusionierte Weisheit, zu der Bentham nach den Enttäuschungen eines langen Lebens kam, ist wohl ebenso oberflächlich wie der Optimismus seiner Jugend. Bentham ist der grosse Naive, aber er hat Format, auch in seiner Naivität.

Nachdem er die unangenehme Entdeckung gemacht hatte, dass auch die Regierenden oder Gesetzgeber Menschen sind, die wie andere ihren eigenen Vorteil auf Kosten anderer suchen, entstand ein neues Problem für ihm: ein Mechanismus zur Etablierung einer künstlichen Interessensharmonie zwischen den Regierenden und den Regierten einzurichten. Hiermit beschäftigt sich Bentham in seinem zweiten Alters-Hauptwerk »The Constitutional Code«, in dem er die Prinzipien der demokratischen Repräsentationsregierung entwickelt. Es kommt nur darauf an, dem Staate die richtige Konstitution zu geben. Wenn man die Regierungsmacht den meisten gibt und sie durch verantwortliche Repräsentanten ausüben lässt, wird jede Möglichkeit der Ausnützung und Korruption ausgeschlossen sein.<sup>27)</sup> Hätte Bentham noch länger gelebt, hätte er seine erste bittere Erfahrung noch einmal in 2. Potenz machen können. Diesmal hatte Bentham ein Konstitutionsgesetz ausgespekuliert, um die Regierenden im Zaum zu halten. Aber wer gibt und bestimmt die wirkliche Konstitution eines Landes? Auch von diesen muss es wohl gelten, dass es sündige, egoistische Menschen sind, weshalb auch die Konstitution notwendig korruptiert sein muss. Man muss dann ein neues Prinzip ausspekulieren, das die »sinister interests« der Konstitutionsgebenden forteliminiert usw. Benthams Arbeit kann ins Unendliche fortgesetzt werden. Oder auch, er muss bei denen anhalten, die tatsächlich die höchste souveräne Macht besitzen und keinen Willen über ihrem eigenen

<sup>26)</sup> Siehe. Works X, 80—81; I 242, 246; vergl. IX, 5 usw.; Siehe auch oben Anmerkung 24.

<sup>27)</sup> Works. IX, 6—7.

kennen.<sup>28)</sup> Aber es muss doch unbegreiflich bleiben, was sie daran verhindern könnte, ihren »sinister interests« zu folgen. Carlyle trifft gut, wenn er fragt, wie es möglich sein kann, das eine Versammlung von Schurken gemeinsam eine ideale Gesellschaft aufrichten könne.

Benthams Stellung zur hedonistischen Psychologie muss also wie folgt bestimmt werden: Als metaphysisches Axiom hat er es sein ganzes Leben lang festgehalten, dass der Mensch unter allen Verhältnissen notwendig eigene Lust anstrebt und zwar nur eigene Lust. Da diese Lust indessen auch »pleasure of sympathy« sein kann, ist dieses Axiom auf keine Weise mit Egoismus als Gegensatz von Altruismus identisch. Aber besonders in seinem Alter meinte Bentham immer mehr, dass die sympathischen Antriebe kraftlos und praktisch bedeutungslos seien in der Konkurrenz mit dem Eigeninteresse.

J. S. MILLS Stellung ist noch zweideutiger. Wie gewöhnlich jongliert Mill mit den Begriffen so lange, bis es ihm gelingt, alle störenden Konsequenzen fortzuzaubern und den Utilitarismus als guten alten englischen Common-Sense zu präsentieren.

Es ist schwer daraus klug zu werden, was Mill eigentlich mit der Behauptung meint, dass Menschen immer ihr eigenes Glück suchen.<sup>29)</sup> Mill hat nicht Benthams Glauben an die Alleinmacht des Egoismus, um gar nicht von einer Neigung, ihn zu einem Axiom zu machen zu sprechen. Im Gegenteil, er hebt die Bedeutung der mächtigen, natürlichen sympathischen Gefühle für alles Gesellschaftsleben hervor und glaubt an die Fähigkeit des Menschen zu Entsagung und Aufopferung.<sup>30)</sup> Das Eigenlust-Prinzip kann deshalb höchstens ein leeres Axiom sein, eine Konstruktion, die als Grundlage der Ethik dient. Aber Mill geht noch weiter: er räumt ein, dass die Tugend etwas Gutes ist, die um ihrer selbst willen, nicht um ihrer nützlichen Wirkungen willen erstrebt werden muss.<sup>31)</sup> Wie kann dieses mit dem Prinzip vereint werden? Mill sagt: ja, das Glück ist nicht einheitlich, es hat Bestandteile, von denen jeder um seinen selbst willen erstrebt werden kann. Die Tugend — ebenso wie z. B. Geld und Musik — kann ein solcher Teil sein, ein Teil des Glückes, nicht ein Mittel zu ihm. Dieses Raisonement beruht indessen auf einer Erschleichung, die von dem Wunsch, den Utilitarismus mit dem Common-Sense zu vereinigen, diktiert wird. Glück ist

<sup>28)</sup> Dies ist von Benthams Voraussetzungen aus dargestellt.

<sup>29)</sup> Mill, Utilitarianism, § 2.

<sup>30)</sup> A. a. O., 45—46, 24.

<sup>31)</sup> A. a. O., 52—53.

nach Mills eigener Definition Lust, d. h. ein psychischer Zustand. Aber weder Tugend, noch Geld oder Musik können Teile dieses Zustandes sein. Der Sinn ist offenbar, dass alle diese Dinge allein um der Lust willen erstrebt werden können, die unmittelbar mit ihnen verbunden ist, und nicht aus Rücksicht auf weiter entfernt liegende Vorteile. Aber dann ist es trotzdem die Tugend um der Lust willen und nicht um der Tugend willen. — Endlich räumt Mill ein, dass ein Wille entstehen kann, der sich ohne Gedanken an Lust durchsetzt, und will diesen durch die Macht der Gewohnheit erklären. Ursprünglich entstand der Wille aus dem Begehren, und er verlässt nur die Herrschaft seiner Mutter, um sich der der Gewohnheit zu unterwerfen.<sup>32)</sup> Merkwürdigerweise scheint Mill zu meinen, dass mit diesem Verweis auf die Macht der Gewohnheit der Einwand selber aus der Welt gebracht worden sei, während man ja ganz im Gegenteil sagen muss, dass die Gewohnheit dann selbst ein Beispiel dafür ist, dass die Handlungen des Menschen von anderen Kräften bestimmt werden, als dem Motiv der Eigenlust. Die Erklärung dafür, dass Mill meint, davon ganz absehen zu können, liegt vermutlich in dem metaphysischen Charakter des Prinzipes. Der gewohnheitsmässige Wille ist nur eine äussere Mechanik, die nichts von dem innersten Begehren des Menschen verrät. Dieses ist auf Lust gerichtet und auf nichts anderes.

Wir sehen hieraus: während das Lustprinzip bei Bentham noch die Tendenz hat, mit dem Postulat von der Dominanz des Egoismus in eins zu verfliessen, um auf diese Weise etwas Reales zu bedeuten, ist es bei Mill chemisch frei von jedem realen Sinn und tritt deshalb rein als metaphysisches Axiom auf. In Verbindung hiermit steht ein wichtiger Unterschied zwischen Benthams und Mills Auffassung dessen, wie Moral und Gesellschaft überhaupt möglich sind. Benthams Standpunkt war, wie wir gesehen haben, dass die Natur des Menschen egoistisch ist, und dass alles moralische und soziale Handeln auf der künstlichen Drehung des Egoismus beruht, die durch eine gewisse Sanktionsmechanik hervorgebracht wird (wodurch indessen das Problem nur um eine Stufe zurückgeschoben wurde). Mill dagegen sieht den tiefsten Grund aller Moralität in den sozialen oder sympathischen Gefühlen, als einem mächtigen Prinzip in der Menschennatur,<sup>33)</sup> wenn diese auch auf dem verhältnismässig frühen Ent-

<sup>32)</sup> A. a. O., 58 und 59—60.

<sup>33)</sup> A. a. O., 45 f.

wicklungsstadium, auf dem wir uns noch befinden, bei weitem nicht die Macht besitzen, zu denen sie gelangen könnten.<sup>34)</sup> Bentham baut auf den Egoismus auf und setzt damit eine Tradition von Hobbes fort. Mill baut auf den sozialen Instinkten und Traditionen seit Grotius. Ich glaube beide haben geirrt. Die Möglichkeit der Moral und der Gesellschaft überhaupt beruht hauptsächlich nicht auf einem Instinkt oder einem Interesse; weder auf einem egoistischen noch auf einem altruistischen, sondern eben auf dem was jenseits des Interesses liegt: der ursprünglichen Suggestibilität des Menschen.

b) Bei den jüngeren utilitaristischen Philosophen ist der Hedonismus als eine unwirkliche Konstruktion verlassen worden. Hierdurch wird die Frage aufgeworfen, welche Rolle das Lustaxiom für den Utilitarismus als ethisches System spielt, und welche Bedeutung es deshalb für dasselbe haben muss, dass es aufgegeben wird.

Auf doppelte Weise liegt das hedonistische Axiom der ursprünglichen utilitaristischen Moraltheorie zugrunde.

Erstens bildet es die Erkenntnisgrundlage für den Satz, dass Lust und allein Lust das an sich Gute ist, und damit für die ganze Ethik. Die Konsequenz davon, dass das Axiom aufgegeben wird, ist, dass die Ethik sich nach einer anderen Erkenntnisgrundlage umsehen muss. Man findet sie in der Intuition: der Utilitarismus wird aus einer empiristischen Philosophie zu einer intuitionistischen. Dies ist bereits von Sidgwick hervorgehoben und wie gewöhnlich von Moore noch bestimmter formuliert worden.

Zweitens — und dies ist das wichtigste — bringt das hedonistische Axiom die Qualitätseinheit des Guten und damit die mathematisch notwendige Voraussetzung für die quantitative Summierungs- und Maximierungsmethode zum Ausdruck. Die Konsequenz davon, dass das Axiom aufgegeben wird, ist in diesem Punkte durchaus katastrophal. Denn in demselben Augenblick, wo das Gute nicht mehr notwendig qualitätsgleich ist, fällt die Möglichkeit einer quantitativen Betrachtung und damit für die intellektualistische Betrachtungsweise des Wertungs- und Handlungsproblems fort, die die Ecksteine des Utilitarismus sind. Falls es sich so verhält, dass die Dinge, die an sich gut sind, qualitätsverschieden sein können und dadurch untereinander inkommensurabel, ist die Möglichkeit nicht bloss einer quantitativen Be-

<sup>34)</sup> A. a. O., 48—50.

trachtungsweise, sondern jeder objektiven und rationalen Formel für ihr Zusammenspielen als handlungsbestimmende Faktoren fortgefallen.

Der jüngere Utilitarismus hat jedoch dies nicht völlig eingesehen. Selbst ein so konsequenter Denker wie MOORE, der sogar ausdrücklich hervorhebt, dass es mehrere verschiedene Dinge gibt, die an sich gut sind, geht ungestört davon aus, dass die höchste Handlungsnorm in einer Maximumsformel ausgedrückt werden kann (bestimmt durch »the greatest possible amount of good in the universe«). Und selbst solche Philosophen (wie z. B. LASKI), die einräumen, dass eine eigentliche Summierung und Maximierung nicht möglich sei, wenden noch immer Ausdrücke an wie die »harmonischste und allseitigste Befriedigung des Bedarfs« usw., die doch trotzdem quantitative Anschauungsweisen voraussetzen und ohne diese sinnlos sind.

Das Resultat ist deshalb: auch wenn man dadurch dass man das hedonistische Axiom aufgibt an Wirklichkeitstreue gewinnt, auch wenn man dadurch den faktischen Moralvorstellungen näher gekommen ist, so hat man dafür die Theorien ihres wissenschaftlichen Wertes als philosophische Grundlegung der Moral beraubt. Man setzt eine aus der Aufklärung stammende rein intellektualistische Auffassung von Wille und Handeln fort, lange nachdem man die psychologische und metaphysische Basis dieser Auffassung aufgegeben hat. Der »operierte« Utilitarismus ist wie so viele andere modernisierte Produkte stillos, eklektisch, deshalb ohne philosophischen Wert, dafür aber um so besser zur Popularisierung geeignet.

### 3. Die quantitative Betrachtungsweise.

#### a) Die Voraussetzungen der quantitativen Betrachtungsweise.

Maximierung setzt voraus, dass etwas grösser ist als etwas anderes. Das, was zueinander in die Relation »grösser als« gesetzt wird, besteht danach immer aus zwei Mengen identischer Einheiten oder gleich benannten Grössen. Die Menge von 100 Äpfeln ist grösser als die Menge von 50 Äpfeln, oder 100 Äpfeln sind mehr als 50 Äpfel. Dagegen ist es sinnlos zu sagen, dass 100 Äpfel mehr sind als 50 Birnen, falls Äpfel und Birnen irreduktible Einheiten sind, d. h. sich nicht in

<sup>35)</sup> Moore, Principia, 147.

identische Einheiten auflösen lassen. Deshalb ist es auch sinnlos zu sagen, dass  $100 \text{ Äpfel} + 50 \text{ Birnen}$  mehr (ebensoviel, weniger) sind als  $50 \text{ Äpfel} + 100 \text{ Birnen}$ .  $100 \text{ Äpfel}$  und  $50 \text{ Birnen}$  sind nämlich keine Menge identischer Einheiten. Das Zeichen  $+$  kann nicht das gewöhnliche Additionszeichen sein, denn zwei ungleichbenannte Grössen lassen sich nicht addieren.<sup>36)</sup> Wenn man deshalb der Wahl zwischen  $100 \text{ Äpfel} + 50 \text{ Birnen}$  und  $50 \text{ Äpfel} + 100 \text{ Birnen}$  gegenübergestellt wird und Lust auf Obst hat, wird man sicher einen Teil wählen, doch wird diese Wahl niemals als Wahl einer grösseren Quantität objektiv begründet werden können, auch wenn vorausgesetzt wird, dass die grösste Menge jeder Art ein Desideratum bezeichnet. Daran ist auch nichts Sonderbares. Es bedeutet nur, dass sich die menschliche Wahlhandlung nicht rationalisieren lässt, d. h. sich nicht auf eine rationale Wahl zwischen zwei quantitativ bestimmten Grössen reduzieren lässt; sondern, dass in der Wahl ein irrationaler Ausgleich zwischen irreduktiblen Komponenten vorgeht (wenn es überhaupt zu einer Überlegung kommt, und ich nicht einfach den nächstliegenden Haufen nehme). Es ist die geringste Versündigung der hedonistischen Psychologie, gelehrt zu haben, dass der Mensch immer nach Lust strebt. Wie wir gesehen haben, schrumpft dies zu einem bedeutungslosen apriorischen Axiom zusammen. Es ist weit schlimmer, dass es durch die Jahrhunderte die Vorstellung hat einwurzeln lassen, als handle der Mensch immer rationell, d. h. bestimmt durch Zwecke, und eine in objektiv-quantitativen Bestimmungen begründete Wahl zwischen mehreren Handlungsmöglichkeiten (vergl. oben III, 4).

Aus diesen Betrachtungen folgt, dass, wenn die moraltheoretische Bestimmung der Richtigkeit der Handlung auf Grund einer Maximierung des an sich Guten (Lust) erfolgen soll, es eine absolut unumgängliche Voraussetzung ist, dass das an sich Gute in der Qualität eins und unteilbar in nur dieser einen Benennung und quantitativ bestimmbar sein muss.

<sup>36)</sup> Deshalb ist es streng genommen auch sinnlos zu sagen, dass  $100 \text{ Äpfel} + 100 \text{ Birnen}$  mehr als  $50 \text{ Äpfel} + 50 \text{ Birnen}$  sind; was sich behaupten lässt ist nur, dass  $100 \text{ Äpfel}$  mehr als  $50 \text{ Äpfel}$ , und  $100 \text{ Birnen}$  mehr als  $50 \text{ Birnen}$  sind. Aber wenn die grössere Menge von jeder Sorte ein praktisches Desideratum angibt, gehen die Motivkomponenten der Wahl notwendig in dieselbe Richtung, man spricht deshalb praktisch ohne Zögern davon, dass  $100 \text{ Äpfel} + 100 \text{ Birnen}$  mehr sind, als  $50$  von jeder Sorte.



Ich habe oben unter Nr. 1 gezeigt, dass der Utilitarismus durch diese Forderung konsequent dazu geführt wird, der Verteilung, der Anzahl und dem Durchschnitt als solcher jede selbständige Bedeutung neben der Summe des Glückes abzusprechen, und dass er dadurch mit dem allgemeinen Moralbewusstsein in Widerspruch gerate.

Auf ganz dieselbe Weise führt diese Forderung auch dazu, dass man konsequent der *Q u a l i t ä t* Lust, die man erlebt, oder der Qualität Bedarf, der befriedigt wird, jede Bedeutung in dem Lust-Unlust-Kalkül absprechen muss. Lust muss schlechthin Lust sein. Falls wir erst anfangen mit verschiedenen »Sorten« Lust zu operieren, wird es uns ganz wie oben in dem Beispiel mit den Äpfeln und Birnen als Obstsorten gehen: wir machen dadurch jede Summierung und Maximierung unmöglich.

BENTHAM anerkennt deshalb auch diese Konsequenz: »Prejudice apart, the game of push-pin is of equal value with the arts and the sciences of music and poetry.«<sup>37)</sup> Lust ist für Bentham ohne Unterschied Lust und wird quantitativ in 4 Dimensionen gemessen: Intensität, Dauer, Sicherheit, Nähe.<sup>38)</sup> Aber auch in diesem Punkt führt diese Konsequenz Bentham zweifellos zum Widerstreit mit der allgemeinen Anschauung und mit der Natur unserer faktischen Wertungseinstellungen. Ganz abgesehen davon, dass sich die faktische Wertung nicht darauf beschränkt, Lust für etwas an sich Gutes anzusehen, wird sie jedenfalls Unterschiede nach dem *E r l e b n i s s g a n z e n*,<sup>39)</sup> in dem die Lust vorkommt, machen, oder, wie es gewöhnlich ausgedrückt wird, der *Q u a l i t ä t* der Lust entscheidende Bedeutung für die Wertung zukommen lassen. Der Lust am Törichten, Hässlichen, Bösen, Schmutzigen wird nicht dieselbe Bedeutung als Lust zugeschrieben wie der Lust am Klugen, Schönen, Guten, Reinen.<sup>40)</sup>

Dieses Verhältnis hat eine Reihe von Philosophen dazu bewogen,

<sup>37)</sup> Works, II, 253.

<sup>38)</sup> Works, I 16.

<sup>39)</sup> Dieser Gesichtspunkt ist besonders von Moore unter dem Namen »the principle of organic unities« hervorgehoben worden, Moore, Principia, 27 f.

<sup>40)</sup> Ich gebe hier nicht näher auf die verschiedenen Probleme ein, die in diesem Zusammenhange entstehen, sondern begnüge mich damit zu betonen, dass es für die allgemeine Moralauffassung faktisch nicht die Lust an und für sich ist, die als gut gewertet wird, vergl. hierzu Brentano, Vom Ursprung 21 (Begriff der Richtigkeit); Moore, Principia, 189 f. (Der Begriff »appropriateness«); und sonst die unter Nr. 8. d. B besprochenen Anhänger des »idealistischen Utilitarismus«.

den Satz von der qualitativen Einheit des Guten, besonders der Lust, aufzugeben. Bekannt ist besonders MILLS Abfall vom Benthamismus in diesem Punkte. Mill behauptet die qualitative Vorzugsstellung der Musik, der Poesie und der anderen »höheren« Genüsse gegenüber den rein animalischen. Der Sinn ist, dass die Überlegenheit derselben nicht nur auf ihrer längeren Dauer, Sicherheit und Billigkeit beruht, also auf Verhältnissen, die sie quantitativ bestimmen, sondern abgesehen davon, auf einem inneren Werte, der sie qualitativ von den animalischen unterscheidet. Daraus entsteht Mills berühmter Satz: »it is better to be a human being dissatisfied than a pig satisfied; — better to be Sokrates dissatisfied than a fool satisfied«. <sup>41)</sup> Auch andere Philosophen haben

<sup>41)</sup> Gunnar Myrdal hat vor kurzem (Das politische Element, 81, vergl. Vetenskap och politik. 85. mit der Anmerkung 16)) eine »anständigere« (»generösere«) Auslegung von Mill verteidigen wollen, wonach dieser wirklich gemeint haben sollte, dass die geistigen Genüsse grade deshalb vorzuziehen seien, weil sie im hedonistischen Sinne notwendig die quantitativ grössten seien. Diese Auslegung ist indessen unhaltbar. Wenn der Tor oder das Schwein anderer Ansicht als der Weise sind, sagt Mill, so nur deshalb, weil sie die Sache nur von ihrem eigenen Gesichtspunkt aus kennen. Der Weise aber sieht die Sache von beiden Gesichtspunkten und kann sie vergleichen. Myrdal hebt dieses Wort hervor und fügt hinzu: »Mill hat hier ganz einfach an den gewöhnlichen utilitaristischen Rationalismus appelliert«. Indessen bezeugt der Hinweis auf die Vergleichungsmöglichkeit nichts; denn damit wird nur die fundamentale Voraussetzung zum Ausdruck gebracht, dass das Gute das ist, was natürlich vorgezogen wird, was gilt, ob nun diese Wahl als in der Quantität oder in der Qualität begründet gedacht wird. Vergleiche unten S. 159. Dagegen muss eingeräumt werden, dass in Mills Unterscheidung zwischen Befriedigung und Glück ein Fingerzeig in die Richtung einer qualitativen Auffassung liegen könnte. Das Schwein ist vielleicht zufriedener als Sokrates, weil seine Empfänglichkeit und seine Ansprüche so gering sind, aber Sokrates ist vielleicht doch glücklicher, d. h. er hat trotz seiner Unzufriedenheit ein grösseres Lust-Netto. Aber mehrere Gründe sprechen dafür, dass diese Auslegung doch unhaltbar ist:

1) Mill stellt selber fortwährend Qualität und Quantität ausdrücklich einander gegenüber, siehe. z. B. S. 11—12.

2) Er stellt seinen eigenen Standpunkt dem der früheren Utilitaristen entgegen, die im allgemeinen die Überlegenheit der geistigen Genüsse in ihrem grösseren Gehalt an Lust-Menge begründen wollten.

3) Die qualitative Betrachtungsweise stimmt mit Mills persönlicher Entwicklungslinie überein, seiner Reaktion, besonders nach dem Tode seines Vaters, gegen den reinen Benthamismus, der ihn nun auf einer

einen ähnlichen oder noch weitergehenden Standpunkt eingenommen.<sup>42)</sup>

Mills Standpunkt ist durch seine gewöhnliche Neigung, den Utilitarismus unserem allgemeinen moralischen Boden zu akklimatisieren, diktiert. Aber auch hier geschieht es auf Kosten der inneren Konsequenz, denn mit der Qualitätsgleichheit der Lust fällt auch die Summierungs- und Maximierungsmöglichkeit und damit der Haupteckstein des Systems fort.

Noch merkwürdiger und klarer im Widerspruch ist es, wenn eine Reihe von Philosophen, z. B. BRENTANO und MOORE, die qualitative Mannigfaltigkeit des Guten ausdrücklich hervorheben und trotzdem weiterhin mit einem Summierungs- und Maximierungsprinzip zur Bestimmung der Richtigkeit der Handlung operieren.<sup>43)</sup>

---

höchst einseitigen Auffassung des Menschenlebens zu beruhen scheint und das Gefühl, die Persönlichkeit, das Individuelle nicht genug zu ihrem Recht kommen lasse, vergl. Kap. IV, Anm. 1.

4) Nach meiner Meinung ist übrigens kein Grund vorhanden, in der Auslegung Mills besonders »anständig« (generös) zu verfahren, da seine Moralphilosophie sonst ihr Gepräge von einem chaotischen Eklektizismus erhält.

5) Falls Mills Gedankengang wirklich nur eine Anwendung des quantitativen Prinzipes wäre, müsste dies den Sinn haben, dass die »niederen« Genüsse zwar an und für sich gut seien, aber wegen ihrer kürzeren Dauer usw. wären sie sozusagen mit einem Reduktionskoeffizienten behaftet und zählten deshalb weniger. Aber, auch wenn sie weniger zählen, müssten sie doch in der Summe des Guten mitzählen, und das Ideal müsste darin bestehen, dass alle Qualitätsgrade der Lust, auch die niedrigsten, im vollsten Ausmass vorhanden wären. Dies ist aber kaum Mills Überzeugung. Seine Überzeugung ist sicher, dass es gewisse Genüsse gebe, — eben grade die schweinemässigen — die überhaupt mit der Würde des Menschen sich nicht vereinen lassen und folglich im Guten gar nicht in Betracht kommen könnten. In Wirklichkeit liegt hier ein Prinzip vor, das man das Menschlichkeitsprinzip nennen könnte, das seine Wurzeln tief in christlich-humanistischer Philosophie hat, und das im allerhöchsten Grade im Gegensatz zu der naturalistisch-biologischen Bestimmung des Guten im Utilitarismus steht. — Dieselbe Auslegung Mills wie bei Myrdal wird von PERRY, General theory of value, 607 aufgestellt. Indessen ist die entgegengesetzte Auffassung die herrschende.

<sup>42)</sup> Vergl. Anmerkung 40.

<sup>43)</sup> Brentano sieht wohl die Schwierigkeiten einer Summierung ein und spricht stattdessen von »einer gewissen harmonischen Entwicklung und Betätigung aller unserer edlen Anlagen (Brentano,

Die Wurzel der hier herausgestellten Widersprüche in dem neueren, zurechtgemachten Utilitarismus liegt zutiefst darin, dass die letzte Voraussetzung der quantitativen Betrachtungsweise in einer intellektualistischen Psychologie und Metaphysik liegt, die man sonst verlassen hat.

*b. Die quantitative Betrachtungsweise selber.*

Dass die quantitative Summierungs- und Maximierungsmethode gleichzeitig mit ihren Voraussetzungen fallen muss, ist selbstverständlich. Aber ausserdem können noch direkt Argumente gegen sie angeführt werden.

Sie steht unmittelbar im Widerspruch zu dem tatsächlichen allgemeinen Moralbewusstsein. Trotzdem ich durchaus nicht bestreiten will, dass der Menge in ihm Bedeutung zukommt, ist es doch jedenfalls sicher, dass ihr nicht die mathematisch bestimmbare Funktion zukommt, wie der Utilitarismus glaubt. Wie oben S. 141, Anmerkung 14 hervorgehoben, ist es jedenfalls auf vielerlei Gebieten ein absurder Gedanke, dass die Menge des Mittelmässigen das Qualifizierte aufwiegen können sollte.

Dann aber muss gesagt werden, dass alles Sprechen von Lust (und Wertung) in quantitativen Grössestermini in Wirklichkeit rein metaphorisch ist, weil Lust (und Wertungsakt) als psychisch überhaupt nicht der Grössenbestimmung zugänglich ist, die notwendig Ausdehnung im Raum voraussetzt (Bergson). Der quantitative Kalkül, auf den der Utilitarismus aufbaut, ist deshalb in Wirklichkeit gar nicht möglich (also abgesehen davon, was man sonst von seinem Wert als Prinzip für die Ethik hält), und die quantitativen Bestimmungen des Psychischen müssen tatsächlich ganz andere Bestimmungen decken.

Zur Aufklärung dieser Verhältnisse will ich genauer untersuchen, wie man sich eigentlich die quantitative Bestimmung und Vergleichung zwischen Lustgefühlen (Wertungen) vollzogen denkt. Wie gross ist z. B. die Lust meines Nachbarn an seiner guten Gesundheit im Verhältnis zu meiner Lust daran, eine gute Büchersammlung zu besitzen oder

---

Vom Ursprung, 28) ohne einzusehen, dass die Forderung einer »gewissen Harmonie« jeder Bestimmtheit entbehrt. Brentanos treuer Schüler Kraus operiert ungestört mit Maximumsausdrücken. Vergl. hierzu Kap. III, Anmerkung 84. Vergl. über Moore und Laski unter Nr. 2 in fine und sonst unter Nr. 8 d C.

darán, in einem Lande mit einer demokratischen Verfassung zu wohnen? Wer soll die Berechnung vornehmen und auf welchen Grundlagen?

Es scheint keine andere Grundlage für eine Entscheidung darüber, welches von den beiden Gütern das grösste ist, vorhanden zu sein, als die Wahl zwischen ihnen. In Übereinstimmung hiermit lehrt Mill, dass dasjenige der beiden Lustgefühle das quantitativ grösste ist (oder die qualitativ beste), das von erfahrenen Leuten, die beide kennen, vorgezogen wird.<sup>44)</sup>

Es scheint nun ganz einleuchtend zu sein, dass man, wenn man Kenntnis gewisser Verhältnisse erlangen will, sich an Leute wenden muss, die diese Verhältnisse kennen. Doch ist dieses sozusagen nur eine äusserliche Kompetenzregel. Die Antwort ist ebenso wenig hinlänglich wie eine Angabe, dass der, der Kenntnis der Natur sucht, sich an Naturwissenschaftler wenden muss. Die Frage entsteht: Woher haben die Naturwissenschaftler und Mills »erfahrene Leute« ihre Kenntnis? Diese Frage hat Mill nicht beantwortet.

Es gibt nur zwei Auswege aus diesem Dilemma.

Entweder zieht der erfahrene Mann das eine Gut dem anderen vor, weil es das grösste ist (also unabhängig von der Wahl). Dann muss angenommen werden, dass sie als Grundlage für ihre Wahl, also bereits vor ihr, Kenntnis von der Grösse des Gutes besitzen haben. Aber dann sind wir ebenso weit wie vorher: woher stammt diese Kenntnis? Ein empirischer Massstab kann nicht angegeben werden. Man muss dann annehmen, dass es eine intuitive, empirisch-unbegründbare, unmittelbare Kenntnis von der Grösse des Gutes gibt, die dadurch ein rein metaphysischer Begriff geworden ist.

Oder auch, das Gut, das vorgezogen wird, ist das grösste, weil es vorgezogen wird. Aber in diesem Falle wird natürlich der Satz, dass man im Falle der Wahl das grösste der beiden Güter wählt, eine inhaltslose Tautologie. Und die quantitative Bestimmung der ethischen Maxime wird ebenfalls bedeutungslos. Denn der Satz, dass das grösste Gut (die grösste Summe) der geringeren vorgezogen werden soll, sagt nichts anderes aus, als dass man das vorziehen soll, was man vorzieht.

In dem Gedanken, dass wir durch die Wahl erfahrener Leute Kenntnis der relativen Grösse der Güter erhalten, werden nun diese beiden

<sup>44)</sup> Mill, *Utilitarianism*, 15—16, Vergl. 12.

Gesichtspunkte vereinigt. Das Faktum der Wahl selber ist empirische Kenntnisquelle für unser Wissen von der Grösse des Gutes; aber der Wahl zugrunde liegt wiederum bei dem Wählenden eine metaphysische Einsicht in diese Grösse.<sup>45)</sup>

Hiermit ist durchschaut worden, was die quantitative Bestimmung der hedonistischen Maxime bedeutet: sie ist — wie der Hedonismus überhaupt (vergl. oben unter Nr. 2 a) — eine leere Tautologie, die eine metaphysische Konstruktion der Handlung als einer rationalen Wahl zwischen Quantitäten (von Lust) deckt. Für eine Wirklichkeitsbetrachtung ist die Maxime, dass das grössere Gut gewählt werden soll (oder faktisch gewählt wird) statt des kleineren, völlig bedeutungslos.

Dieses Resultat ist nicht überraschend: denn aus dem Vorausgehenden wussten wir, dass der quantitative Kalkul in Wirklichkeit unmöglich ist. Aber übrig ist die Frage, welche Einstellungen in dem utilitaristischen Maximumsprinzip rationalisiert werden. Ehe wir diese Frage beantworten, wollen wir einige Einwände besprechen, die man gegen die Verneinung der Realitätsbedeutung der quantitativen Betrachtung vorbringen könnte.

Es ist doch, wird man sagen, eine Tatsache, dass wir jeden Tag vor Wahlen gestellt werden und nach vorheriger Überlegung das wählen, was infolge unserer früheren Erfahrungen das grösste Gut oder das geringste Übel ist. Wozu gesagt werden muss, dass es zwar wahr ist, dass wir wählen, und dass die Wahlhandlung von unseren früheren Erfahrungen beeinflusst sein kann, dass aber darin nicht der geringste Anhaltspunkt dafür liegt, dass unsere Wahlhandlung durch eine vorausgehende Kenntnis der quantitativen Grössen der Wahl bestimmt ist.

Man wird vielleicht ausserdem anführen, dass wir oft in einem unbedachten Augenblick oder unter dem Einfluss einer Leidenschaft eine Handlung wählen, die grosse Lust im Augenblick bringt, uns aber im langen Lauf schadet (z. B. der Durstige und Erhitzte stürzt sich auf eiskaltes Wasser), und dass wir hinterher einsehen, dass wir unvernünftig gehandelt haben und das kleinere (wenn auch im Augenblick grössere) statt des grösseren (wenn auch erst zukünftigen) Gutes gewählt haben. Die nachherige Reue und das nachfolgende Verständnis

<sup>45)</sup> Die Wahlhandlung wurde auch von der späteren Ökonomie dem Utilitätskalkul zugrundegelegt, vergl. Myrdal, Das politische Element, 138 f. Auf demselben Standpunkt steht: Winslow, John Stuart Mills Ethik, 47—48.

der objektiven Unrichtigkeit der Wahl scheint hier Ausdruck einer rationalen Einsicht in die quantitative Grösse der alternativen Güter zu sein. Dies ist jedoch falsch. Woher sollte unsere nunmehrige Kenntnis, dass das Gute, das wir vorher gewählt hatten, das »kleinere« war, stammen? Unsere Reue bedeutet nur, dass wir im Falle, dass wir — unter veränderten Bedingungen — aufs neue wählen sollten, anders wählen würden. Hier ist jedoch kein quantitativer Gesichtspunkt hinzugekommen.

Diese Reflexionen führen uns gleichzeitig auf den Weg zur Beantwortung der oben genannten Frage nach den hinter der Rationalisierung liegenden Realitäten. Die Erfahrung lehrt, dass wir zwischen solchen Handlungen, die durch gründliche, ruhige und besonnene Überlegung tief in unsrer Persönlichkeit wurzeln, und in denen sozusagen sämtliche Motive wirken und sich in dem schliesslichen Entschluss integrieren konnten; und andererseits solchen Handlungen, die unter dem starken Druck des Augenblicks entstanden sind, unterscheiden können. Wir wissen, wenn die Leidenschaft aufbraust und heftiges Begehren in uns entsteht, werden wir oft »verblendet« werden, d. h. wir werden auf eine Weise handeln, die wir nicht billigen können, »when we sit down in a cool hour«. In den unruhigen, stürmischen Augenblicken der akuten Begierde werden unsere Handlungen und Wertungen in der Regel das Gepräge gegenseitiger Zusammenhangslosigkeit und Widerspruchsvolligkeit tragen. Im Gegensatz dazu bildet die ununterbrochene Kette der ruhigen und kühlen Stunden den kontinuierlichen Hintergrund für die isolierten Launen des Augenblicks. In diesen Stunden kommen die gefestigteren, abgerundeteren und relativ permanenten Einstellungen der Persönlichkeit zum Ausdruck. Die Handlungen und Wertungen, die in den ruhigen Stunden geboren werden, werden deshalb dasselbe Gepräge von wechselseitigem Zusammenhang und »Objektivität« erhalten (d. h.: Unabhängigkeit von subjektiven Launen), das die theoretische Erkenntnis charakterisiert. Deshalb wird diesen Handlungen die Vernunft oder eine rationale Wahl von quantitativer Bestimmtheit zugeschrieben.

Im Verhältnis zu dem einzelnen Individuum wird das Prinzip des grössten Glückes in Wirklichkeit ein Prinzip, dass die Handlung, die wir billigen können »when we sit down in a cool hour«, die richtige ist. Irgend einen materialen Mass-

stab der diese f o r m a l e Maxime ausfüllen könnte, liegt nicht im Prinzip.

In der universalistischen Formulierung kommt ausserdem ein soziales Moment hinzu. Das Postulat von der Summe des Glückes ist ein Postulat, dass das grössere Interesse oder die grössere Lust der kleineren vorgezogen werden soll, ohne Rücksicht auf die handelnde Person. Auch hier ist die quantitative Formulierung eine Hintertür. Der wirkliche Sinn ist, dass wir im Verhältnis zu anderen so handeln sollen, wie wir handeln würden, wenn uns nicht unsere egoistischen Gefühle und die daraus folgende Betonung des Unterschiedes zwischen mir und dir beherrschen, sondern dagegen unsere s y m p a t h i s c h e n Gefühle und die daraus folgende harmonische Aufhebung der Gegensätze zwischen meinem und deinem Interesse. Auch in diesem Falle gilt es keine materiale Ausfüllung der formalen Handlungsanweisung.

Die Mittel und Wege der Spekulation sind mannigfaltig und verwickelt. Trotzdem das quantitative Prinzip des Utilitarismus unmittelbar eine in intellektualistischer Metaphysik wurzelnde, bedeutungslose Konstruktion ist, deckt es doch eine Realität: es ist die Rationalisierung zweier mächtiger Faktoren in der menschlichen Handlung: des Persönlichkeitszusammenhanges (»Vernunft«) und der sympathischen Gefühle.

#### 4. Zusammenfassende Bemerkung zur Kritik des Utilitarismus.

Die im Vorausgehenden aufgestellte Kritik (Nr. 1—5) des Aufbaus des Utilitarismus (also abgesehen von der Kritik des Begriffes des Guten selber) kann auf zwei Gesichtspunkte zurückgeführt werden.

Teils, dass die utilitaristische Formel, dadurch dass sie den Nachdruck ausschliesslich auf die Summe des Glückes legt und dadurch der Verteilung, der Anzahl, dem Durchschnitt und der Qualität die Möglichkeit nimmt, bei der moralischen Wertung der Handlung in Betracht gezogen zu werden, in entscheidender Weise den Fakta des allgemeinen Moralbewusstseins widerstreitet. Teils, dass die quantitative Betrachtung und ihre Voraussetzungen Ausdruck einer intellektualistischen Metaphysik und einer Rationalisierung des Irrationalen ist.

Indem man sich mehr oder weniger über die Schwierigkeiten im Klaren war, die der quantitativen Betrachtung anhaften, hat man durch Einschub verschiedener Hilfsannahmen versucht, eine Ethik auf densel-



ben praktischen Grundsäulen zu bauen wie der Utilitarismus, aber so, dass man die sowohl prinzipiell als praktisch ausserordentlich prekäre quantitative Messung, Addierung und Maximierung des Guten vermied. In den folgenden drei Nummern wollen wir drei Beispiele solcher Hilfskonstruktionen anführen. Es ist eine Geschmackssache, ob man meinen will, dass man mit der Aufgabe der quantitativen Betrachtung in Wirklichkeit das Gebiet des Utilitarismus bereits verlassen hat. Die Hauptsache ist, dass die Systeme, die nun behandelt werden, faktisch aus dem Utilitarismus hervorgewachsen sind, und geistesgeschichtlich als Sprösslinge am Stamme desselben gedeutet werden können.

##### 5. *Die Hilfskonstruktionen des Utilitarismus I: Die Harmoniekonstruktion (Der Solidarismus).*

Jede Morallehre, die auf dem Begriff des Guten aufbaut, muss auf gewisse Weise eine Harmoniekonstruktion voraussetzen. Es ist nämlich der Grundgedanke dieser Ethik, die Moral mit dem eigenen (wahren) Interesse des Individuums zu identifizieren. (Die Moral wird als Attraktion, nicht als Repulsion dargestellt). Soll die Moral einheitlich und objektiv sein, muss deshalb eine Harmonie zwischen den (wahren) Interessen der einzelnen Individuen vorausgesetzt werden. Der Begriff des Guten (als einheitliche objektive Bestimmtheit) bringt durch die Annahme, dass das letzte Ziel für alle Menschen das gleiche ist, also harmonisch, diese Harmonie zum Ausdruck.

Aber im allgemeinen versteht man unter der Lehre von der Interessenharmonie nicht nur diese notwendige Harmonie im letzten Ziel, sondern eine Annahme, mit deren Hilfe man die Ausführung der vom Utilitarismus prinzipiell geforderten, heiklen quantitativen Summierung und Maximierung des Glückes der Individuen vermeiden kann. Wenn man nämlich annimmt, dass Harmonie nicht nur im letzten Ziel des Strebens vorhanden ist, sondern auch zwischen den einzelnen Interessen und Bestrebungen; und ferner, dass jeder der besseren Wahrnehmung seiner eigenen Interessen der nächste ist, so ist die Ausführung der Summierung überflüssig. Es ist dann nämlich axiomatisch sicher, dass das Totalglück summiert wird, wenn es jedem Einzelnen überlassen ist, ungehemmt seinen eigenen Vorteil zu suchen.

Auf diese Weise assimiliert sich der Utilitarismus mit dem wohlbekannten liberalistischen Prinzip, das im 18. und 19. Jahrhundert eine so gewaltige Macht über die Gemüter besessen hat und sich in den ver-

schiedenartigsten theoretischen Einkleidungen behauptet hat. Die treibende Kraft hinter dem Liberalismus scheint eine, dem optimistischen Glauben an die Allmacht der Regierung während des aufgeklärten Absolutismus folgende Müdigkeit von aller künstlichen Regierung zu sein, die sicher oft (vergl. oben S. 138) mit dem Glauben verbunden war, dass die künstlichen Eingriffe durchgehends zugunsten der Reichen und Mächtigen vorgenommen worden waren, und dass die Freiheit deshalb eine demokratische Ausgleichung bedeuten würde.<sup>46)</sup> Auf naturrechtlicher Grundlage wird der Liberalismus und der Rechtsstaat auf die Rücksicht auf die angeborenen, natürlichen Rechte, besonders auf das Urrecht der Freiheit, das zu beschützen die einzige Aufgabe des Staates ist, begründet. Ausserdem muss es von jeder Moraltheorie aus, die wie der Utilitarismus das an sich Gute durch das innerste Streben oder die Tendenz des Menschen oder der Natur zu bestimmen sucht, ein ausserordentlich naheliegender Gedanke sein, dass das Gute grade deswegen im höchsten Grade realisiert werden muss, wenn diesem Streben oder dieser Tendenz freie Möglichkeit zu ihrer Entfaltung gegeben wird.

Auf diese Weise gleitet das laissez-faire-Prinzip der Physiokraten unmerklich sowohl in Humholdts und Kants Rechtsstaatstheorie hinein, als in den ökonomischen Liberalismus Adam Smiths und seiner Nachfolger.

Die Lehre von der Interessenharmonie kann verschiedenes bedeuten. Zunächst ist es klar, dass Harmonie zwischen den sympathischen, altruistischen Interessen und den Fremdinteressen besteht, mit denen sympathisiert wird. Aber nicht nur dies will die Harmonielehre hervorheben. Der Sinn besteht vielmehr darin, dass auch die egoistischen Interessen, jedenfalls die wohlverstandenen egoistischen Interessen, untereinander harmonisch als auf ein und dasselbe gemeinsame Ziel gerichtet seien. Denn das wohlverstandene Eigeninteresse fliesst selber mit dem Interesse für andere, für das Wohl des Ganzen zusammen. Die praktischen Folgerungen, die man daraus zieht, können indessen sehr verschieden ausfallen. Auf der einen Seite führt die Harmonielehre (in ihrer radikalsten Form) zur Behauptung: je rücksichtsloser der Einzelne sein eigenes Interesse verfolgt, desto besser befördert er das gemeinsame Wohl. Diese Lehre stellte Mandeville auf und katrikierte sie zugleich wohl ironisch in seiner Bienenfabel mit der Moral, dass das Gedeihen der Gesellschaft auf den Lastern der Einzelnen beruhe. Umgekehrt kann die Konstruktion auch zur Betonung der sozialen Gefühle und Interessen führen, auch

---

<sup>46)</sup> Vergl. Stephen, *Utilitarians*, I, 134.

vom Standpunkt des Eigeninteresses aus gesehen. Das Interesse für das Wohlergehen anderer ist nicht ein blosser Luxus, sondern dient in Wirklichkeit dem eigenen wahren Interesse des Einzelnen.

Besonders innerhalb der Ökonomie hatte die Harmonielehre grossen Erfolg.<sup>47)</sup> Aber auch innerhalb der Moral- und Rechtsphilosophie ist sie verwendet worden. Hier können wir besonders die Richtung erwähnen, die unter dem Namen *Solidarismus* um die Jahrhundertwende in Frankreich verbreitet war.

Für die allgemeine Einstellung der Richtung ist LEON BOURGEOIS' Buch »Solidarité« (1896) charakteristisch, ein gutgeschriebenes, aber wenig originales Buch, in oberflächlichem Stil, dessen Stoff im wesentlichen aus der zu freier Verfügung stehenden naturrechtlichen Phraseologie und liberalen Ideologie (die unantastbaren Revolutionsideale!) genommen ist. Das Neue liegt darin, dass die gegenseitige Abhängigkeit und die gegenseitige Solidarität als natürliches Gegenstück und Supplement zum Liberalismus und Individualismus hervorgehoben werden. Der Solidarismus soll eine höhere Einheit sein, die Synthese der einseitigen, klassischen, liberalistischen Ökonomie und des einseitigen, organisatorischen Sozialismus, auf dieselbe Weise, wie das wahre, natürliche Gesetz, das die Entwicklung beherrscht, eine Synthese des Gesetzes vom Kampf des Individuums ums Dasein im Kriege mit allen anderen und des Gesetzes von der Interessengemeinschaft aller Individuen und ihrer gegenseitigen Solidarität ist. Das Gesetz der Solidarität ist das natürliche Gesetz, das die wissenschaftliche Basis der Moral bildet. Kraft der Solidarität wird jeder Mensch als Schuldner der Gesellschaft geboren. Sein Verhältnis zur Gesellschaft ist nicht, wie Rousseau annahm, ein Kontrakt, sondern ein Quasikontrakt, und das Individuum gewinnt erst dann seine wahre Freiheit, wenn es seine Schuld (dette) gegen die Gesellschaft eingelöst hat, wenn es seine sozialen Pflichten erfüllt hat. Die Erklärung der Menschenrechte durch die Revolution muss durch eine Erklärung der Menschenpflichten ergänzt werden.

Prinziplos wird hierin der nur stimmungsmässig aufgefasste Ideeninhalt des Naturrechtes, Liberalismus, Biologie und Sozialismus auf eine Weise vereinigt, die dem Buch populären Erfolg in einer Reihe von Auflagen garantieren könnte.

Eine wissenschaftlich weit stringendere Fundierung des Solidarismus findet sich in DUGUITS einige Jahre später (1901) herausgekommener

---

<sup>47)</sup> Vergl. Myrdal, Das politische Element, 71 f.

Rechtsphilosophie. (»L'état, le droit objectif et la loi positive«). Die tragende Konstruktion dafür wird durch drei Prinzipien gebildet; erstens durch den methodologischen Ausgangspunkt, dass die Moral (das Recht) der Kenntnis des Wirklichen entspringt (science), und dass die moralische (juristische) Norm deshalb eine »règle de fait« sei.<sup>48)</sup> Zweitens das hedonistische-utilitaristische Axiom (negativ formuliert), dass alles Streben, Streben nach Verminderung des Leidens, Nichtvorhandensein von Leiden deshalb das an sich Gute sei. Und endlich die Harmoniekonstruktion oder das Faktum der Solidarität, die die der Wirklichkeit entspringende notwendige soziale (rechtliche) Handlungsnorm vermitteln soll. Der Gedankengang verläuft im einzelnen wie folgt:

Duguit beginnt damit festzustellen, dass die Solidarität nicht eine moralische Forderung bezeichnet, sondern ein Faktum.<sup>49)</sup> »La doctrine de la solidarité ne commande pas; elle constate qu'en fait les hommes sont solidaires les uns des autres, c'est-à-dire ont des besoins communs qu'ils ne peuvent satisfaire qu'en commun, qu'ils ont des aptitudes différentes et des besoins divers qu'ils ne peuvent satisfaire que par un échange de mutuels services.«<sup>50)</sup> Es ist auch ein einfaches Faktum, dass der Mensch sich nur in dieser Solidarität mit anderen entfalten und in ihr leben kann. »L'homme n'est homme que par la solidarité, qui l'unit à ses semblables: l'homme ne peut vivre que par cette solidarité; l'homme ne peut arriver à diminuer la somme des souffrances qui l'oppressent que par cette solidarité.«<sup>51)</sup> Aber aus diesem Faktum ergibt sich eine Regel für das Handeln, nicht in der Bedeutung einer moralischen Forderung, einer Pflicht, sondern in der Bedeutung einer unerbittlichen faktischen Regel,<sup>52)</sup> die dem Menschen die Bedingungen vorschreibt, unter denen er allein leben kann. Die Solidarität ist ein Faktum. »La conséquence en est que, si l'homme veut vivre, il ne peut vivre qu'en agissant conformément à la loi de la solidarité.«<sup>53)</sup>

<sup>48)</sup> Im Gegensatz zu jeder imperativen, intuitiv erkannten, selbstgültigen Moralregel. Die »wissenschaftliche« Fundierung der Moral als eine »règle de fait« im Solidarismus ist im Gegensatz zum Intuitionismus mit Bentham's Empirismus identisch. Über Duguit vergl. auch Alf Ross, Theorie der Rechtsquellen, 21—23.

<sup>49)</sup> Duguit, L'état, de droit objectif et la loi positive, 23.

<sup>50)</sup> A. a. O., 24.

<sup>51)</sup> A. a. O., 84.

<sup>52)</sup> Das Gesetz der Solidarität ist eine »règle de fait«: a. a. O., 16, 18, 23, 101, 104.

<sup>53)</sup> A. a. O., 24.

Wenn wir indessen Duguit beim Worte nehmen, wenn also die Solidarität wirklich nichts anderes als das nackte Faktum bedeutet, dass der Mensch nur in Gesellschaft mit anderen existieren kann, ist die Sozial- und Rechtspolitik, die daraus abgeleitet werden kann, nicht ergiebig. Sie ist in dem einzigen Satz erschöpft: du sollst, wenn du existieren willst, in (irgend einer Form von) Gesellschaft mit anderen leben, fertig! Wenn es Duguit überhaupt gelingt, weiterzukommen, beruht dies darauf, dass Solidarität für ihn gleichzeitig in Wirklichkeit eine *Behauptung von Harmonie* zwischen sämtlichen individuellen Interessen oder zwischen den individuellen und kollektiven untereinander bedeutet.<sup>54)</sup> Daraus ergibt sich dann die folgenschwerere Regel, dass jeder Einzelne, um seinen eigenen individuellen Zweck zu realisieren: Verminderung des individuellen Leidens, in Übereinstimmung mit den sozialen oder kollektiven Interessen handeln soll. Das Individuum entwickelt und blüht nur dadurch, dass das Ganze (d. h. die Gesellschaft, alle anderen) sich entwickeln und blühen. Das Glück des einen ist Weg und Mittel zum Glück des anderen. In Wirklichkeit besteht also kein Gegensatz zwischen Individualismus und Kollektivismus.

»Si l'homme devient plus social, il devient plus individuel. puisqu'il pense et veut plus de choses, et, s'il devient plus individuel, il devient par la-même plus social.«<sup>55)</sup> Der Solidarismus ist deshalb weder altruistisch noch egoistisch. Nicht der Individualismus, sondern der Egoismus kann den Menschen dazu veranlassen, einen augenblicklichen Vorteil auf Kosten der sozialen Solidarität zu ergreifen. In Wirklichkeit aber handeln sie dadurch aus Unwissenheit im Widerspruch mit ihrem eigenen wohlverstandenen Interesse.<sup>56)</sup>

Auf dieser Grundlage will Duguit seine Sozial- und Rechtsphilosophie aufbauen, deren Tendenz, wie man leicht verstehen wird, in die

<sup>54)</sup> »Or nous avons essayé d'établir précédemment que le sentiment individuel proprement dit était toujours un sentiment social, que par suite l'intérêt individuel bien compris était toujours un intérêt social.« a. a. O., 167. Wenn mein Egoismus zu einem Bruch der sozialen Ordnung führt, handle ich in Wirklichkeit gegen »mon propre intérêt, j'ai diminué mon individualité, car j'ai porté atteinte à la solidarité sociale par similitudes, et mon individualité étant fonction de la solidarité sociale, en diminuant la solidarité sociale, j'ai diminué ma propre individualité.« a. a. O., 168, vergl. 24, 266, 298—99 u. a.

<sup>55)</sup> a. a. O., 30.

<sup>56)</sup> »Ce qu'on appelle l'égoïsme est simplement l'ignorance ou la notion imparfaite de la solidarité sociale.« a. a. O., 103.

Richtung einer Betonung der sozialen Rücksichten und Pflichten auf Kosten des herrschenden Liberalismus geht. Aus unserer Analyse geht hervor, dass das theoretische Zentrum in dieser Philosophie der Solidaritätsbegriff als Ausdruck der Interessenharmonie ist. Es ist nun nicht schwer zu erkennen, dass die Solidarität in diesem Sinne kein Faktum ist, indem sich die Interessen faktisch überschneiden und auf das heftigste kollidieren. Die Dokumentation dafür dürfte in unserer weniger optimistischen Zeit überflüssig sein. Dann muss die Solidarität für Duguit in Wirklichkeit ein Ideal bedeuten, das rationalisiert wird, oder richtiger: in der Behauptung von der Interessenharmonie realisiert wird, und deren reelle, emotionelle Inhalte ebenso wie beim Utilitarismus in dem Pathos und der Inklination der sozialen Gefühle liegen.

Es ist interessant zu bemerken, dass die Harmoniekonstruktion sowohl zur Fundierung der Forderung sozialen Verhaltens im Eigennutz benutzt werden, als der Eigennutz durch seine Harmonie mit dem sozialen Wohl legitimieren kann. Es hängt nur davon ab, wohin wir den Ausgangspunkt verlegen. Mandeville ging den zweiten Weg und sagte: handle nur egoistisch, denn wegen der Harmonie wirst du dadurch der Gesellschaft dienen. Der Solidarismus sagt: handle sozial, denn wegen der Harmonie dienst du dadurch deinem eigenen wohlverstandenen Interesse. Das Paradoxe liegt also darin, dass der soziale Solidarismus prinzipiell im Eigennutz fundiert ist, der rücksichtslose Individualismus im Nutzen für die Gesellschaft. Solche witzigen Folgerungen liegen in der Harmoniekonstruktion selber.

#### 6. *Die Hilfskonstruktionen des Utilitarismus II: Der evolutionistische Apriorismus (SPENCER).*

Trotz aller ihrer Eigentümlichkeiten erscheint Spencers Ethik formell in den Utilitarismus hineingebaut. Spencer geht mit den anderen prinzipiell davon aus, dass Glück (Lust) das an sich Gute ist, und dass deshalb die grösste Summe des Glückes das letzte Mass des Handelns und das Kriterium für ihre Richtigkeit ist.<sup>57)</sup> An dieser letzten Grundlage hat Spencer nicht rütteln wollen.

Dagegen hat Spencer die Schwierigkeiten des hedonistischen Kalküls — die Summierung und Maximierung — die notwendig ist, um aus dem allgemeinen theoretischen Prinzip praktische Konsequenzen zu ziehen

<sup>57)</sup> Spencer Principles, I, 29—31, 170; II, 46 u. a.

und konkret die Handlung zu leiten, eingesehen und hervorgehoben. Dieses Kalkül setzt voraus, dass alle Lust- und Schmerzgefühle untereinander kommensurabel sind, an einer Skala gemessen werden können, um danach zusammengezählt um in einem bestimmten Resultat ausgeglichen zu werden; dass wir die Wirkungen einer gegebenen Handlung in Zeit und Raum hinaus für alle fühlenden Wesen kennen; und folglich dass wir uns Urteile über die Gefühle anderer Individuen bilden und mit unserer eigenen messen können. Da diese Voraussetzungen, jedenfalls was den grössten Teil unserer Handlungen angeht, teils faktisch, teils theoretisch, unerfüllbar sind, ist der Kalkül undurchführbar.<sup>58)</sup> Hinzu kommt, dass er auch in dem Umfang, in dem er sich ausführen lässt, unzulänglich ist. Der addierende oder empirische Utilitarismus ruht in dem Umfang, in dem sich der Kalkül überhaupt durchführen lässt, auf einer induktiven und generalisierenden Kenntnis dessen, dass solche Handlungen faktisch glückerregende, andere Handlungen faktisch schädliche Wirkungen mitsichführen; doch diese empirische Einsicht erhebt sich nicht zu einer wirklichen Einsicht darin, warum und wie gerade ein gewisses Verhalten glückbringend, ein anderes schädlich ist. Es muss aufgezeigt werden können, dass die guten und schlechten Wirkungen bestimmter Handlungen nicht zufällige Folgen sind, sondern aus der Konstitution der Dinge selber und den Gesetzen des Lebens und seinen Existenzbedingungen stammen. Der empirische Utilitarismus, der bei unmittelbarer Beobachtung stehen bleibt, entspricht der Astronomie in ihren primitivsten Stadien. Aber wie diese von einer rationalen Astronomie abgelöst worden ist, die durch Deduktion von einfachen fundamentalen Gesetzen imstande ist zu verstehen, warum sich die Himmelskörper gerade so bewegen müssen wie sie es tun, um dadurch tieferen Einblick zu gewinnen, so muss auch der empirische Utilitarismus nur als ein Durchgangsstadium zu einem rationalen Utilitarismus betrachtet werden. Dieser setzt nicht, wie der empirische Utilitarismus das grösste Glück oder das grösste Wohl als sein unmittelbares Ziel, sondern Übereinstimmung mit Prinzipien, die infolge der Natur der Dinge und der Gesetze des Lebens notwendig Glück und Wohl bedingen.<sup>59)</sup> Es muss noch einmal betont werden, dass Spencers Absicht nicht darin besteht, das Fundament des Utilitarismus zu

<sup>58)</sup> A. a. O., I, 150—55.

<sup>59)</sup> A. a. O., I, 56—58, 162.

zerstören. Die hier besprochenen rationellen Prinzipien werden ausdrücklich als sekundäre Prinzipien bezeichnet. Der Sinn ist nur, dass ohne solche rationale gesetzmässige Einsicht in die Bedingungen des Glückes der hedonistische Kalkül praktisch undurchführbar ist und nicht dazu imstande ist, menschliches Handeln zu leiten.<sup>60)</sup>

Die Frage bleibt dann: welches sind diese Gesetze des Glückes, und wie erkennt man sie? Hier ist der Ort, wo Spencers biologischer Evolutionismus in den Utilitarismus hineinwächst. Indem Spencer davon ausgeht, dass Schmerz und Lust Korrelate lebenshemmender, bzw. lebensbefördernder Akte sind,<sup>61)</sup> kann das letzte Ziel auch als die reichste Entfaltung des Lebens bestimmt werden, sowohl in die Länge als in die Breite.<sup>62)</sup> In Übereinstimmung hiermit versucht er zu zeigen, dass die moralische Handlungsweise die evolutiv höchste ist, d. h. dass sie sowohl physisch, als biologisch, psychologisch und soziologisch die drei Kennzeichen der Evolution aufweist: Bestimmtheit, Zusammenhang und Differenziertheit. Ich will jedoch nicht auf diese Seite der Spencerschen Ethik eingehen, die deutlich nicht den Schlüssel zu ihrem wirklichen Ideeninhalt gibt, sondern wohl eher als eine Konstruktion betrachtet werden muss, die notwendig ist, um den Lieblingsgedanken dieses Philosophen auch auf dem Gebiete der Moral durchzuführen. Das meiste von dem was hier angeführt worden ist, besteht nur aus falschen Analogien, die man aus den biologisch orientierten Gesellschaftswissenschaften so gut kennt.

Der Schlüssel, der uns zu dem Ideeninhalt der Spencerschen Ethik führt, ist der Gedanke des evolutionistischen Apriori. Bekanntlich suchte Spencer zwischen dem transzendentalen Apriori der Deutschen und dem Empirismus durch die Annahme eines evolutionistischen Apriori als Ausdruck der im Individuum ererbten Gattungserfahrung zu vermitteln.<sup>63)</sup> Sie ermöglicht es, dass das Individuum nicht mit allen seinen Erfahrungen von vorn anzufangen braucht, sondern zum Teil auf eine im Verhältnis zu seiner eigenen Erfahrung apriorische, ererbte Erkenntnis aufbauen kann. Auf dem Gebiet der Ethik bedeutet das, dass wir nicht, wie Bentham glaubte, die höchsten Regeln des Handelns ohne alle Voraussetzung zu finden brauchen oder zu finden vermögen. Die Prinzipien, die von dem rationalen Utilitarismus gesucht

<sup>60)</sup> A. a. O., I, 151.

<sup>61)</sup> A. a. O., I, 79, 81.

<sup>62)</sup> A. a. O., I, 23—24.

<sup>63)</sup> Vergl. a. a. O., II, 42.



werden, und die der Ausdruck für die aus dem Wesen der Dinge und den Gesetzen des Lebens sich ergebenden notwendigen Bedingungen selber sind, dass Glück und Wohlfahrt entstehen, und die Gesellschaft blühen kann, sind schon, wenn auch nicht ganz, so jedenfalls annäherungsweise von der Intelligenz während der Evolution der Menschheit entdeckt und uns mit apriorischer Evidenz vererbt worden.<sup>64)</sup> Es sind die evidenten Prinzipien der Gerechtigkeit oder Gleichheit. Hiermit stimmt überein, dass Gerechtigkeit und ihre Forderungen für das allgemeine Bewusstsein — trotz Bentham's Behauptung des Gegenteils — etwas Einfaches und Klares ist, während die grösste Uneinigkeit und Unklarheit darüber herrscht, was Glück ist und was zum Glück führt.<sup>65)</sup>

Die Gerechtigkeit — die das Thema des 4. Teils der Spencerschen »Principles of Ethics« bildet — wird nun von Spencer ganz in Übereinstimmung mit Kants Formalismus definiert.<sup>66)</sup> »Every man.« sagt Spencer, »is free to do that which he wills, provided he infringes not the equal Freedom of any other man.«<sup>67)</sup> Aber es gilt für das Spencersche Prinzip wie für Kants, dass es ohne die Annahme von ursprünglichen, an sich gültigen, natürlichen R e c h t e n völlig inhaltslos ist.<sup>68)</sup> (Näheres hierzu siehe S. 325). Wir finden deshalb auch bei Spencer eine aus-

<sup>64)</sup> A. a. O., I, 167—68.

<sup>65)</sup> A. a. O., I, 162 f.

<sup>66)</sup> Spencer erklärt im Appendix A, dass er selbst glaubte, dass seine zum ersten Male 1850 formulierte Gerechtigkeitsdefinition eine originale Definition gewesen wäre, bis Maitland ihn im Jahre 1883 auf die Übereinstimmung mit Kant aufmerksam machte. Spencers direkte Unwissenheit mit Rücksicht auf Kant bedeutet doktrinhistorisch gesehen nichts. Es ist hier die Rede von Gedanken, die mehr oder weniger scharf formuliert, Gemeingut des ganzen Liberalismus sind. Auch Mill kam, wohl ohne Kant zu kennen, zu derselben Formel.

<sup>67)</sup> A. a. O., II, 46, vergl. II, 150 und 213, wo eine genauere Formulierung gegeben wird. Es wird in Verbindung mit der Bestimmung des Guten als höchste Lebensentfaltung gebracht. »For, as we have seen, the definition of that highest life accompanying completely-evolved conduct, itself excludes all acts of aggression — not only murder, assault, robbery and the major offences generally, but minor offences, such as libel, injury to property and so forth«, I, 138.

<sup>68)</sup> Dies folgt auch daraus, dass nicht jede Interessenkränkung eine »agresion« sein kann, sondern nur solche, die ein R e c h t kränken. Hiermit stimmt überein, dass Spencer, a. a. O., I, 170 und II, 37 von der Achtung von den Ansprüchen (»claims«) anderer spricht; und dass er a. a. O., I, 282 gerechte Handlungsweise als Zweckverfolgung erwähnt »in

drückliche wenn auch etwas schüchterne Anerkennung des Naturrechts und seines (evolutionistischen) apriorischen Charakters.<sup>69)</sup>

Von hier geht der Weg zu einem äusserst doktrinären laissez-faire-Liberalismus und einer ähnlichen Rechtsstaatstheorie. Die Aufgabe des Staates ist, die Rechte zu schützen, und der Staat kann darüber hinaus nichts tun, ohne gleichzeitig die Gerechtigkeit zu verletzen.<sup>70)</sup> Die rationalen Postulate der Ethik werden von der Erfahrung verifiziert. Der moderne Staat hat sich gradweise zu einem Wächter der Rechte entwickelt und hat ebenso allmählich aufgehört, sich wie früher in die spontane Entwicklung derselben und die Entwicklung des Freihandels zu mischen. Nur bei unzivilisierten Völkern mischt sich der Gesetzgeber durch Monopole, Verbote und Reglements in das freie Spiel, um so die Gewohnheiten, Sitten, die Gedanken und den Glauben der Leute zu beherrschen. Dasselbe wird von der Ökonomie bestätigt. Sie lehrt, dass Eingreifen in die Handelsfreiheit schädlich ist; dass die Spekulation auch auf dem Lebensmittelmarkt freies Spiel haben muss; dass Strafe für Wucher schädlich und ungerecht ist; dass Löhne und Preise nicht mit Vorteil reguliert werden können usw.<sup>71)</sup> Jedes Eingreifen ökonomischer Art bedeutet in Wirklichkeit Diebstahl: der Staat nimmt, was A gehört und gibt es B, und in dieser Beziehung ist es gleichgültig, ob der Diebstahl wie im gewöhnlichen Sinne geschieht, um egoistische Zwecke zu fördern, oder ob er von einem Politiker in altruistischer Absicht ausgeführt wird.<sup>72)</sup>

---

ways that do not unduly interfere with the pursuit of ends by others«; siehe auch die typische Darstellung a. a. O. II, 46 (begrenzte Handlungssphären).

<sup>69)</sup> A. a. O., II, 53 f. vergl. 63 f.

<sup>70)</sup> A. a. O., II, 222. Spencer unterscheidet scharf zwischen Gerechtigkeit und Barmherzigkeit. Nur die erste ist eine Bedingung des sozialen Gleichgewichts und deshalb eine öffentliche Angelegenheit; Barmherzigkeit (Beneficence) dagegen nur eine private Funktion, die nicht öffentlich erfüllt werden kann, ohne den Anspruch der Gerechtigkeit zu kränken. a. a. O., II, 270.

<sup>71)</sup> A. a. O., II, 153—55.

<sup>72)</sup> »Money taken from the citizen, not to pay the costs of guarding from injury his person, property, and liberty, but to pay the costs of other actions to which he has given no assent, inflicts injury instead of preventing it«, a. a. O., II, 223. »The policy pursued with egoistic ends by the law-breaker is pursued with altruistic ends by the expediency politician. He, too, not for his own good, as he thinks, for the good of others, makes calculations of probable pleasures and pains;

Aus diesem Referat ergibt sich, dass der kritische Punkt, der Spencer dazu veranlasst, den traditionellen Utilitarismus zu verlassen, der quantitative pleasure-pain-Kalkül ist. Er hat eingesehen, dass dieser undurchführbar ist. Stattdessen kehrt er deshalb zu rationalen Prinzipien zurück, die auf den evolutionistischen Apriorismus gegründet sind. Dieser wird also eine Hilfskonstruktion für den Utilitarismus, und dieser Gesichtspunkt interessiert uns in diesem Zusammenhange besonders.

Wenn ich darüberhinaus angedeutet habe, wie Spencers Ethik sich zu stockkonservativem Liberalismus entwickelt, habe ich es getan, weil Spencers System so lehrreich demonstriert, wie ein und derselbe praktische Ideeninhalt in verschiedene theoretische Konstruktionen eingekapselt werden kann, und wie bedeutungslos diese Einkleidungen fast immer sind. Spencer beginnt mit dem Grunddogma des traditionellen Utilitarismus und geht von dort zum rationalen Utilitarismus über, der wiederum zu biologischem Evolutionismus oder Vitalismus wird (ich lasse die Frage, ob dieser sukzessive Einbau logisch haltbar ist, dabei ganz liegen). Alles dies ist ja nur Schale. Erst mit dem evolutionistischen Apriorismus kommen wir zur Gerechtigkeitsdoktrin und zum Liberalismus als dem wahren praktischen Kern im Ideeninhalt des Systemes.

In diesem Zusammenhange möchte ich mir eine Bemerkung über die Haltung des Liberalismus in sozialpolitischer Beziehung erlauben. Das sonderbare ist, dass sich der Liberalismus von sozialem Radikalismus zu Konservatismus entwickelt. Die Sache ist die, dass der Liberalismus begriffsmässig ein Gegner aller Sozialpolitik ist (aller Gesetzesveranstaltungen zur Ordnung der Produktion und Regulierung der Verteilung). Da nun der überlieferte Zustand des spätfeudalistischen Staates im 18.

---

and, ignoring the dictates of pure equity, adopts such methods as he thinks will achieve the one and avoid the other. If it is a question of providing books and newspapers in so-called free libraries, he contemplates results which he makes no doubt will be beneficial; and practically ignores the inquiry whether it is just to take by force the maney of A, B, and C, to pay for the gratifications of D, E, and F.« a. a. O., II, 239—40. Dass besonders die englischen Armengesetze Spencer ein Dorn im Auge sind, ist selbstverständlich, siehe a. a. O., II, 376 f. Auch gegenüber dem Lohnkampf der Trade-Unionisten gegenüber dem unorganisierte Unterangebot auf dem Arbeitsmarkt hält Spencer den Anspruch der Gerechtigkeit und Freiheit aufrecht, dass jeder Erlaubnis haben muss, seine Tüchtigkeit und grössere Kapazität auszunützen, siehe a. a. O., II, 277 f.

Jahrhundert tatsächlich eine »Sozialpolitik« durch Monopole, Privilegien usw. zum Vorteil der Reichen bedeutete, eine »negative« Sozialpolitik um dieses Wort zu gebrauchen, so musste der junge Liberalismus eine radikale demokratische Politik repräsentieren. Er sah den Weg zur Gleichheit und Freiheit, in der Aufhebung der feudalen Anstalten zum Vorteil der privilegierten Stände. Ich erinnere daran, dass Bentham meinte, dass die freie Entwicklung, die die »mächtigen Feudalpyramiden« der Vergangenheit zersprengt hatte, der beste Weg zur Gleichheit wäre.<sup>73)</sup> Später dagegen, in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, als die Forderung einer positiven Sozialpolitik zum Vorteil der Armen aufgestellt wurde, musste der Liberalismus infolge seiner Doktrin konservativ werden. Der Liberalismus wird so die Ideologie des besitzenden Bürgerstandes, die Rechtfertigung des Klassenunterschiedes, die bestehende Ordnung zur »ordre naturel« erhoben. Bekanntlich trifft man heutzutage grade unter den Rechtsstaatsanhängern den doktrinärsten Widerstand gegen alle Sozialpolitik (Besteuerung ist Raub, soziale Unterstützungen Almosen, Produktionsregulierung zerstörendes Eingreifen in vitale Prozesse, Planökonomie Sodom und Gomorrha) und unter den Konservativen die waschechtesten Liberalen.<sup>74)</sup>

7. *Die Hilfskonstruktionen des Utilitarismus III: Die Gesellschaftsfiktion* (IHERING).

Im Utilitarismus liegt ursprünglich keine Tendenz, die Gesellschaft als eine neue Existenzeinheit neben den Individuen zu betrachten. Der Utilitarismus ist in Übereinstimmung mit seinem Ursprung aus dem Rationalismus des 18. Jahrhunderts atomistisch und summarisch. Er fragt nach den Individuen und nach ihrer Summe, nicht nach der »Gesellschaft«. Dies gilt sowohl für Bentham als für J. S. Mill.<sup>75)</sup> Die Ein-

<sup>73)</sup> Siehe oben bei Anmerkung 8.

<sup>74)</sup> Gunnar Myrdal übersieht vermutlich den hier angedeuteten historischen Hintergrund für den Liberalismus, wenn er (Sozialpolitikens dilemma, »Spektrum« (Stockholm) 1932. Heft. 3, S. 4) das fehlende Interesse für die Sozialpolitik im Liberalismus am Anfang des vorigen Jahrhunderts als eine eigentümliche ideologische Inkonssequenz auffasst. Myrdals etwas gesuchte »Erklärung« dieses Verhältnisses durch Malthus Bevölkerungslehre ist danach überflüssig.

<sup>75)</sup> In seiner Selbstbiographie schreibt Mill: »I now saw, that a science is either deductive or experimental, according as, in the province it deals with, the effects of causes when conjoined, are or are not the sums of the effects which the same causes produce when separate. It followed

deutigkeit der Handlungsnorm ist auf die qualitative Einheit des Guten und die dadurch ermöglichte quantitative Betrachtungsweise fundiert und nicht auf die Einheit des Subjektes. Aber, wie wir gesehen haben, ist grade die quantitative Summierung des Glückes der Individuen der Punkt im utilitaristischen System, der im allerhöchsten Grade Bedenken erregt; teils weil sie auf der Voraussetzung beruht, dass alles Streben nach Lust ist (vergl. oben unter 2); teils, weil die Summierung selbst auf ernstliche, sowohl praktische als prinzipielle Schwierigkeiten stößt (vergl. oben unter Nr. 3). Es ist deshalb verständlich, dass man in einer Zeit, in der es unter dem Einfluss des biologischen Evolutionismus modern geworden war, die »Gesellschaft« als ein neues selbständiges Lebewesen, das von dem der Individuen selber und ihrer Summe verschieden ist, zu betrachten, auch in der Ethik zu dieser Konstruktion griff. Man glaubte dadurch, um die heikle Summierung herumzukommen, indem man stattdessen das höchste Gut und normative Ziel als Wohlfahrt der Gesellschaft, Gesellschaftsnutzen, das Wohl des Ganzen zu bestimmen suchte, wobei »die Gesellschaft«, »das Ganze« ein neues selbständiges Einheitssubjekt bedeutet, das zugleich im Gegensatz zum Individuum steht und es als einen integrierenden Teil des Ganzen absorbiert.

Die Gesellschaftsfiktion ist indessen, falls sie nicht Naturrecht ist, nur eine besonders herausgearbeitete Form der Harmoniekonstruktion.<sup>79)</sup> Man muss nämlich fragen, weshalb ist der Gesellschaftsnutzen für das Individuum praktisch normativ, wenn die Gesellschaft doch als ein vom Individuum selber verschiedenes Subjekt auftritt? Falls man nun

that politics must be a deductive science« (Autobiography, 160). Im Gegensatz zu Comte verwarf Mill deshalb die »chemische« oder experimentelle Methode in der Soziologie. Vergl. Mill, System of Logic, II, 461 f. Bekanntlich reagiert die neuere französische Soziologie gerade gegen diese Auffassung, indem sie ganz im Gegenteil die soziale Komposition durch die produktive, chemische Synthese zu illustrieren liebt.

<sup>79)</sup> Oft sind »Nutzen für die Gesellschaft«, »Allgemeinwohl« usw. nicht Ausdrücke für die Annahme der Gesellschaft als neues selbständiges Wesen, sondern nur für die elementare Harmoniekonstruktion; so z. B. bei Lundstedt, der sich in dieser Beziehung vorteilhaft von Ihering unterscheidet. Sonst enthält Lundstedts Gesellschaftsnutzentheorie nur einen verwässerten Aufguss des Utilitarismus und ist denselben Einwendungen ausgesetzt, die im allgemeinen gegen die quantitative Methode und die Harmoniekonstruktion erhoben werden können, vergl. hierzu genauer meine Spezialabhandlung »Realismen i Retsvidenskaben og Samfundsnyttekimæren«, Svensk Juristtidning 1932, S. 324.

die Grundkategorien des Utilitarismus nicht völlig verlassen will und ein ursprüngliches Recht für die Gesellschaft im Gegensatz zum Individuum postulieren will, kann die Antwort nur lauten, dass das für die Gesellschaft Gute notwendig auch das für das Individuum Gute ist. Weil das Individuum an sich nichts ist, sondern nur in und mit der Gesellschaft als ein integrierender Teil derselben; weil das Individuum nur in der Gesellschaft lebt und atmet und deshalb mit dieser harmonisch und solidarisch ist, ist das Wohl der Gesellschaft auch das Wohl des Individuums, sein wahres Gutes und deshalb höchste Norm für sein Handeln.<sup>77)</sup>

Die Gesellschaftsfiktion ist besonders im Anschluss an die metaphysischen oder »organischen« Gesellschaftstheorien auf dem Kontinent verwendet worden, wo diese seit der Reaktion der Romantik gegen den »Atomismus« des achtzehnten Jahrhunderts herrschend gewesen sind. Sie tritt in einer Menge verschiedener Varianten auf und hat oft nichts mit dem Utilitarismus und der Problementwicklung, die ich hier gebe, zu tun. Uns interessiert die Gesellschaftsfiktion nur, insofern sie als Einbau in den Utilitarismus, als Hilfskonstruktion zur Vermeidung der Schwierigkeiten des quantitativen Kalküls erscheint. Als Exemplifikation kann die Moral- und Rechtsphilosophie in RUDOLF V. IHERINGS »Zweck im Recht« angeführt werden.

Iherings Grundthese ist, dass Zweck allen Rechts und aller Moral Sicherung der Existenzbedingungen der Gesellschaft ist.

Es ist eine Frage für sich, die hier nicht näher untersucht werden soll, was Ihering damit meint, wenn er diese Sicherung als Zweck des Rechtes und der Moral bezeichnet. Ich möchte dazu auf meine Spezialabhandlung verwiesen, wo ich zu zeigen versucht habe, dass Ihering »den Zweck« absolut nicht im gewöhnlichen empirisch-psychologischen Sinn auffasst, sondern als eine Kraft denkt, als ein metaphysisches Prinzip (Gottes Wille), die sich dialektisch selber entwickelt und sich mit

<sup>77)</sup> In der Art und Weise, in der man sich heutzutage in öffentlichen Diskussionen auf »Gesellschaftsrücksichten«, »Gesellschaftsnutzen«, »Allgemeinwohl« usw., beruft, vermischen sich, soweit ich beurteilen kann, sowohl naturrechtliche, als utilitaristische Elemente mit und ohne Harmoniekonstruktion. Teils meint man, dass »die Gesellschaft« gegenüber dem Einzelnen Recht hat; teils dass das wahre, wohlverstandene Interesse des Einzelnen mit dem der Gesellschaft zusammenfällt; teils ganz einfach, dass die gesellschaftsgemäße Ordnung diejenige ist, die das Maximum an individuellem Glück ergibt.

unwiderstehlicher Macht in der Geschichte verwirklicht, indem sie gleichzeitig das Seiende und das Gültige bestimmt. »Der Zweck« hat dieselbe Funktion wie Hegels »Begriff«, aber unterscheidet sich von diesem — wie Schopenhauers Metaphysik — dadurch dass sie voluntaristischer Natur ist. Diese Wendung zu einer voluntaristischen Metaphysik hängt sicher mit der Beeinflussung durch den naturalistischen Evolutionismus zusammen, indem Ihering aus diesem den Satz übernimmt, dass die bewegende Kraft alles Lebenden, der Selbsterhaltungstrieb, der Selbstentfaltungstrieb, der Trieb zur Sicherung der Existenzbedingungen ist. Auch die Gesellschaft ist ein selbständiges Lebewesen und steht deshalb unter diesem Gesetz für alles Lebende. Durch dieses Streben in der Gesellschaft entsteht Recht und Moral, und hierdurch haben wir die Erklärung dafür, was Ihering damit meint, wenn er die Sicherung der Existenzbedingungen der Gesellschaft als Zweck von Recht und Moral nennt.<sup>78)</sup>

Aber was uns in diesem Zusammenhange besonders interessiert, ist die Frage danach, was Ihering damit meint, wenn er den Zweck von Recht und Moral als Sicherung der Existenzbedingungen der Gesellschaft bestimmt.

Iherings Standpunkt ist ein Ausläufer des Utilitarismus, der bis zu einem gewissen Grade an Spencers »rationalen Utilitarismus« erinnert.<sup>79)</sup> Wie Spencer akzeptiert Ihering prinzipiell den Ausgangspunkt des Utilitarismus, dass Glück und Wohlfahrt das höchste Gut seien. Mit Locke, Bentham und Spencer stellt er sich auf die Seite der »historischen« Theorien im Gegensatz zu den »nativistischen« Theorien Kants und der meisten anderen Deutschen.<sup>80)</sup> Und wie Spencer sucht Ihering die fun-

<sup>78)</sup> Vergl. hierzu Alf Ross, Realismen i Retsvidenskaben og Samfundsnuttekimæren, Svensk Juristtidning 1932, 325 f.

<sup>79)</sup> Ihering ist unzweifelhaft von Spencer beeinflusst, dessen »Data of Ethics« er gelesen hat, Ihering, Zweck im Recht II, 75.

<sup>80)</sup> A. a. O., 75 f. John Locke wird als der Grundleger der historischen Moraltheorie gepriesen. »Aber seine Entdeckung — in meinen Augen eine der grössten Taten des menschlichen Geistes im Laufe der ganzen Weltgeschichte, eine wahre Riesenleistung, die jeden mit Bewunderung vor der Gewalt der menschlichen Denkkraft erfüllen muss — ist an der späteren Ethik und Rechtsphilosophie spurlos vorübergegangen« (A. a. O., II, 85) »Bentham, heisst es, war nicht bloss einer der selbständigsten, originellsten Denker... sondern er hat auch die Ethik um einen Beitrag vermehrt, der ihr meines Erachtens nie wieder verloren gehen kann«, A. a. O., II, 133 vergl. II, 86, 134.

damentalen Gesetze selber, die erklären, dass gewisse Handlungen infolge der Natur der Dinge schädliche oder nützliche Wirkungen haben müssen (wenn dieselben auch nicht im einzelnen berechnet oder konstatiert werden können).

Aber in einem Punkt nimmt Ihering auf das bestimmteste von der ganzen bisherigen utilitaristischen Tradition Abstand. Er wirft ihr vor, dass sie das Sittliche auf das subjektiv oder individuell Nützliche gegründet hat. Bentham hat zwar die Ethik um eine Idee bereichert, die nach Iherings Glauben niemals vergessen werden wird, nämlich, dass die Moral auf den allgemeinen, gesellschaftlichen Nutzen gegründet wird. »Aber leider verbindet sich mit diesem vollkommen richtigen Gedanken der völlig irrige, dass das Sittliche diesen Charakter subjektiv bewahren müsse. Damit wird das subjektiv Nützliche zum Masstab und Kriterium des objektiv oder gesellschaftlich Nützlichen erhoben und der richtige Gedanke, der in der Betonung des letzteren lag, wiederum preisgegeben, der Utilitarismus Benthams mündet in Eudämonismus.« Im Gegensatz hierzu bezeichnet Ihering seine Moraltheorie als objektiven oder sozialen Eudämonismus: nicht das Glück und die Wohlfahrt des Einzelnen, sondern das der Gesellschaft ist das Ziel (Prinzip) der Moral.<sup>81)</sup> »Das Nützliche in diesem Sinne deckt sich mit dem obigen Gesichtspunkte der Lebensbedingungen der Gesellschaft. Nur was der ganzen Gesellschaft und nur was ihr dauernd nützlich ist, kann sich rühmen, ihr wahrhaft förderlich, nützlich zu sein, d. h. ihren Lebensbedingungen zu entsprechen und den Anspruch erheben, in die Form der rechtlichen oder gesellschaftlichen Norm gebracht zu werden. Nur was sich als solches ausweisen kann, verdient das Prädikat des Sittlichen, d. i. des gesellschaftlich Nützlichen in diesem Sinne.« Da indessen Bentham und seine Nachfolger bekanntlich niemals einen individualistischen Eudämonismus in dem Sinne, dass das Glück des Einzelnen die normative Idee ist, gelehrt haben, sondern immer das Glück aller, oder besser, die Summe des Glückes als das höchste Prinzip für das Handeln gesetzt haben, muss Iherings Kritik bedeuten, dass nach seiner Auffassung der Gesellschaftsnutzen nicht die Summe aller individuellen Nutzens ist, sondern der Nutzen für ein neues, überindividuelles Subjekt: Die Gesellschaft.

Dieses geht auch ausdrücklich aus dem deduktiven Beweis hervor,

<sup>81)</sup> A. a. O., II, 133 f, besonders 159, 164.



den Ihering für seine Theorie führen zu können meint. Er geht davon aus, dass die Gesellschaft ein selbständig lebendes Wesen sei, und schliesst danach deduktiv, dass es dem Grundgesetz alles Lebenden unterworfen ist: Streben nach Selbsterhaltung oder Sicherung seiner eigenen Existenzbedingungen. »Die ganze Menschenwelt ist aus einem Gedanken zu begreifen: Behauptung, Förderung des Lebens. Damit haben wir für die sittliche Welt zugleich die Anknüpfung an die physische gewonnen. Ein einziger Gedanke geht durch die ganze Schöpfung hindurch: Selbsterhaltung alles Geschaffenen, das Anklammern alles Daseienden an das Dasein. .... Gehört die Gesellschaft zu den lebendigen Wesen, so unterliegt auch sie dem Gesetze, das die Natur für alles Lebendige aufgestellt hat. Der Selbsterhaltungstrieb ist der unzertrennliche Begleiter alles Lebens, der Wächter und Hüter, dem die Natur die Sorge für die Erhaltung desselben anvertraut hat. Mit der Statuierung des Lebens auf seiten der Gesellschaft ist der Selbsterhaltungstrieb auf deduktivem Wege auch für sie dargetan.«<sup>82)</sup> Ganz wie die Individuen strebt die Gesellschaft nach eigenem Glück, Sicherung der eigenen Existenzbedingungen. Dies ist das Prinzip (Zweck) der Sittlichkeit. Was für das Individuum als Egoismus erscheint, erscheint für die Gesellschaft als Sittlichkeit. »So stellt sich uns das Sittliche dar als der Egoismus in höherer Form: Der Egoismus der Gesellschaft.«<sup>83)</sup>

Dadurch dass er auf diese Weise die »Gesellschaft« als ein neues selbständiges Überindividuum einführt, dessen Glück und Gedeihen der Zweck der Moral ist, entgeht er den Schwierigkeiten, die mit dem gewöhnlichen utilitaristischen Glückskalkül, das auf eine Summierung des Glückes aller Einzelindividuen ausgeht, verbunden sind. Aber dafür wird es schwieriger, die normative Kraft der Moral für das Individuum zu verstehen. Warum soll das Individuum sittlich sein, d. h. warum soll es, und wie überhaupt kann es, sein eigenes Glück vernachlässigen, um des anderen Subjekts willen? Zum Teil versucht sich Ihering durch die Harmoniekonstruktion zu helfen: das Wohl der Gesellschaft ist auch das Wohl des Einzelnen. Aber selbst der schärfste Harmonietheoretiker muss schliesslich eine Divergenz zwischen dem Partikularinteresse und dem Wohl der Gesellschaft annehmen. In dieser Beziehung nun kann das Primat des Sittlichen nur durch ein naturrechtliches Postulat von dem »grösseren Recht« des Gesellschaftssubjektes gegenüber dem Individuum verteidigt werden.

<sup>82)</sup> A. a. O., II, 153, 151.

<sup>83)</sup> A. a. O., II, 151.

Aber abgesehen davon entsteht die wichtige Frage: was bedeutet es, insofern es den Inhalt der Moral betrifft, dass Ihering statt des individualistischen Kalküls die Rücksicht auf die Existenzbedingungen der Gesellschaft einführt? Gelingt es auf diese Weise, eine neue biologische Einsicht in das Wesen der Moral zu gewinnen? Die Antwort ist natürlich: nein. »Die Gesellschaft« ist eine Fiktion. Und der ganze umständliche Rekurs zu den »Gesetzen des Lebens und der Existenz der Gesellschaft« dient — ganz wie bei Spencer — nur dazu, die Einführung eines absolut aprioristischen Postulats zu verdecken: Das Gerechtigkeitspostulat oder das Äquivalenzprinzip als Ausdruck der gewöhnlichen naturrechtlichen Rechtsstaatsdoktrin und des politischen Liberalismus.

Mit Rücksicht auf Ihering ergibt sich dies daraus, dass das »Leben« selbst, dessen Bedingungen Recht und Moral sichern sollen, eben kein natürliches Faktum ist, sondern selber ein moralisch qualifiziertes Verhältnis, ein Ideal. »Aber Leben heisst nicht bloss physisches Dasein; selbst der Ärmste und Geringste verlangt mehr vom Leben als die blosser Erhaltung desselben, er will Wohlsein nicht blosses Dasein, und wie verschieden er sich dasselbe auch denke — bei dem einen fängt das Leben in diesem Sinne erst da an, wo es bei dem anderen aufhört — die Vorstellung, die er davon in sich trägt: sein Idealbild des Lebens enthält für ihn den Masstab, nach dem er den Wert seines wirklichen Lebens bemisst, die Verwirklichung desselben das Ziel seines ganzen Strebens, den Hebel seines Willens. Die Voraussetzungen, an welche subjektiv das Leben in diesem weiteren Sinne geknüpft ist, nenne ich Lebensbedingungen. Ich verstehe darunter also nicht bloss die des physischen Daseins, sondern alle diejenigen Güter und Genüsse, welche nach dem Urteil des Subjekts dem Leben erst seinen wahren Wert verleihen.«<sup>54)</sup> Auf diese Weise wird der Hinweis auf die »Lebensbedingungen« als die letzte Grundlage der praktischen Normen nichtssagend; denn der Begriff »Leben« enthält selber eine praktische Idealforderung. Es klingt so verlockend, die praktischen Handlungsnormen auf die Lebensbedingungen der Gesellschaft zu begründen, — denn wer wünscht nicht, dass die Gesellschaft bestehen soll? Aber diese Bestimmung wird nichtssagend, wenn eingeräumt wird, dass die Gesellschaft auf vielerlei Weisen »leben«, »bestehen« kann, und dass die Bedingungen, von denen die Rede ist, Bedingungen einer gewissen idealen Existenz sind. Wir

<sup>54)</sup> A. a. O., I, 345—46.

sind dann ebensoweit wie vorher: Welche Existenz ist die ideale? Erst die Beantwortung dieser Frage gibt der Theorie Inhalt, und man kann dann ebensogut den Umweg über die »Lebensbedingungen« auslassen.

Hieraus folgt, dass, gleichgültig was Ihering als Lebensbedingung der Gesellschaft bestimmt, dies kein Ausdruck für eine faktisch-naturwissenschaftliche Erkenntnis, sondern für ein ursprüngliches, morali-sches Ideal ist. Worin besteht nun dieses Ideal, dieses höchste Gesetz, dass das Leben der Gesellschaft bedingt und der Schöpfer allen Rechtes und aller Sittlichkeit ist? Es ist das Gesetz der Gerechtigkeit und Gleichheit. Warum wollen wir Gleichheit? fragt Ihering. Nicht, weil sie an sich etwas Erstrebenswertes ist, sondern: »weil sie die Bedingung des Wohles der Gesellschaft ist. Wenn die Lasten, welche die Gesellschaft ihren Mitgliedern auferlegt, ungleich verteilt werden, so leidet nicht bloss derjenige Teil, der zu schwer belastet ist, sondern die ganze Gesellschaft, der Schwerpunkt ist verrückt, das Gleichgewicht gestört, und die natürliche Folge davon ist der soziale Kampf zum Zweck der Herstellung des Gleichgewichts, unter Umständen eine höchst gefährliche Bedrohung und Erschütterung der bestehenden gesellschaftlichen Ordnung.«<sup>85)</sup>

Wie gesagt, kann man auf die »Existenzbedingung« keinen grösseren Wert legen. Ihering räumt selber ein, dass Gesellschaften ungerecht eingerichtet sein können — und trotzdem existieren. Bei Ihering findet sich auch nicht die geringste Andeutung davon, dass er sich wie Bentham und die Grenznutzentheoretiker einen realen, psychologischen Zusammenhang zwischen einer gleichen Verteilung der Güter und der Wohlfahrt der Gesellschaft, als die gesamte Totalsumme des Glückes verstanden, denkt. Was für Gedankenverbindungen führen denn Ihering wie so viele andere dazu, von Gerechtigkeit als einer »Existenzbedingung« für die Gesellschaft zu sprechen? Der Satz, dass ungerechte Gesellschaften nicht bestehen können, kann kaum aus der Erfahrung in einer Welt, die wie diese in so geringem Grade den Forderungen der Gerechtigkeit entspricht, gewonnen worden sein — da ja dieser Satz ausserdem in der Regel von Männern aufgestellt wird, die das Schwert der Verdammung gegen die bestehende Ordnung schwingen und Veränderung im Namen der Gerechtigkeit fordern. Grade diese Gleichgültigkeit gegenüber den Zeugnissen der Erfahrung zeigt den wahren Charakter dieses Satzes: er ist ein neuer Ausdruck des uralten metaphysisch-

<sup>85)</sup> A. a. O., I, 288.

religiösen Postulates, dass nur die Gerechten, Gottes Kinder, siegen sollen, nur der Tugendhafte die Krone des Glückes gewinnen soll. (Ein Postulat, das wieder eine Rationalisierung von Minderwertigkeits- und Ressentimentgefühlen ist). Dies wird auf die Gesellschaft übertragen. Mag sein, dass die Gesellschaft eine Zeitlang scheinbar mit Ungerechtigkeit leben kann, wie auch scheinbar die Mächtigen eine Zeitlang ihre eigenen Interessen von denen der Gesellschaft emanzipieren können. Dies ist nur ein Schein in der Welt der Vergänglichkeit. Solche Gesellschaften sind an der Wurzel verfault und müssen notwendig — d. h. in Übereinstimmung mit Gottes Willen, der trotz aller Erfahrung doch der tiefste Grund und das herrschende Gesetz der Welt ist — zugrunde gehen. Bei Spencer ist das Gerechtigkeitspostulat auf seine Lehre von dem evolutionistischen Apriori fundiert. Bei Ihering gründet es sich auf seine religiöse Metaphysik.

Was ist endlich die Gerechtigkeit, die nach göttlichen Gesetzen zum Eckstein der Gesellschaft gemacht wird? Man sagt Gleichheit. Aber man sollte jetzt schon lange eingesehen haben, dass die alten liberalistischen Formeln von Gleichheit als Mass der Freiheitsbegrenzung, von der Begrenzung der einen Handelssphäre aus Rücksicht auf das gleiche Recht anderer usw. völlig leer und nichtssagend sind, solange der materielle Masstab der Werte oder Rechte, die gleichgestellt werden sollen, nicht gegeben ist. Diesen Masstab setzt der Liberalismus in Wirklichkeit als in der bestehende Ordnung gegeben voraus. Die Gerechtigkeitsforderung wird deshalb in Wirklichkeit nur eine Forderung der konsequenten Aufrechterhaltung der bestehenden Ordnung und der Schutz der bestehenden Rechte. Dieser Gedanke wird oft mit der Vorstellung des gerechten Zustandes als eines Gleichgewichtszustandes verbunden (vergl. das Zitat von Ihering oben bei Anmerkung 85). Hier gilt dasselbe: was bedingt das »Gleichgewicht«, wenn nicht eben die bestehende Ordnung, jedenfalls solange sie sich als Ideologie faktisch im grossen und ganzen in der Gesellschaft durchsetzt. Die Gerechtigkeitsforderung des Liberalismus, die mit religiöser Ehrfurcht umgeben wird, ist also in Wirklichkeit nichts anderes als der ausserordentlich verständliche Anspruch der Bürgerklasse auf Ruhe und Ordnung in der bestehenden Gesellschaft. Der Liberalismus ist die Ideologie des Konservatismus, er ist die privatkapitalistische, industrielle, bürgerliche Gesellschaftsordnung des 19. Jahrhundert zur »ordre naturel« erhöht.

Wir können hiernach unsere Kritik von Iherings These, dass die Sicherung der Existenzbedingungen der Gesellschaft Zweck allen Rechts und aller Moral ist, auf folgende Weise zusammenfassen: Iherings Theorie ist eine Mischung von deutscher Methaphysik und englischer Evolutionsphilosophie, von Hegel und Darwin, und der wirkliche, praktische Ideengehalt, der dahinter liegt, ist die traditionelle, konservative, liberalistische Ideologie.

#### 8. *Ausblick auf die Entwicklung des englischen Utilitarismus seit Bentham.*

a. In die grossen europäischen Phasen der Geistesgeschichte eingeordnet, gehört BENTHAM ganz und gar dem 18. Jahrhundert an. Wie der Aufklärung überhaupt, fehlt ihm der Sinn für Geschichte. Entwicklung, Individualität und die dunklen Tiefen des Irrationalen völlig. Für Bentham sind die Menschen mechanische Vernunftmaschinen, die in Übereinstimmung mit einer abstrakten »Natur« handeln, die in einfachen »Prinzipen« formuliert werden kann.

Für Bentham wie für die anderen rationalistischen Weltverbesserer des 18. Jahrhunderts ist die Geschichte so gut wie identisch mit der Geschichte der menschlichen Torheit, des Aberglaubens und des Verbrechens, die das bedauerliche Vorspiel zu der beginnenden Herrschaft der Vernunft bildet. »The wisdom of our ancestors« gehört zu den von Bentham gezeisselten Illusionen (fallacies),<sup>86)</sup> wodurch die Korruption gedeckt und der Fortschritt verhindert wird. »It is from the folly, not from the wisdom of our ancestors, that we have so much to learn.«<sup>87)</sup>

Deshalb ist auch das englische common-law oder judge-made law — wie es stille, sporadisch, tief im mittelalterlichen Aberglauben verwurzelt, hervorgewachsen war, überwuchert von scholastischen, kuriosen, für allen gesunden Menschenverstand unbegreifbaren Distinktionen und fiktiven Konstruktionen, die das englische Recht zu Benthams Zeit zu einer undurchdringbaren Wildnis, einem winkligen Labyrinth machte, wohl dazu geeignet, das Rechte zu verbiegen und die Rechtspflege zu einem einträglichen Geschäft für »judge and Co.« zu machen — Gegen-

<sup>86)</sup> Bentham, Works II, 398 f.

<sup>87)</sup> A. a. O., II, 401.

stand von Benthams ehrlichem Hass und unermüdlicher Kritik.<sup>88)</sup> Bentham war von einem besonnenen Verständnis des historischen Wachstums des Rechtes und seiner historischen Bedingtheit durch Ideale und Instinkte, die jenseits der blossen Vernunft liegen, ebenso weit entfernt, wie von der romantischen Vergötterung dessen, was als Ausdruck für das heimliche Wirken mystischer Kräfte unbewusst aus der »Gewohnheit« hervorgewachsen ist. Was Bentham wollte, war ein »Pannomium«, eine klare erschöpfende Kodifikation des Rechtes auf allen Gebieten auf rationalet<sup>89)</sup> Basis. Und wenn auch Bentham ein »Essay on

<sup>88)</sup> »English Law, sagt Stephen, had become a mere jungle of unintelligible distinctions, contradictions, and cumbrous methods through which no man could find his way without the guidance of the initiated, and in which a long purse and unscrupulous trickery gave the advantage over the poor to the rich, and to the knave over the honest man. One fruitful source of all these evils was the 'judge-made' law, which Bentham henceforth never ceased to denounce«, Stephen, Utilitarians I, 278, vergl. Mill, Dissertations I, 368 f. Über das englische Erbrecht z. B., so wie es durch das »Common Law« entwickelt worden war, sagt Bentham: »It is so complicated with regard to the descent of property: it admits distinctions so singular; the previous decisions, which serve to regulate it, are so subtilized, that not only is it impossible for simple good sense to presume them, it is also difficult for it to comprehend them. It is a study profound as that of the most abstract sciences: it belongs only to a small number of privileged men: it has been necessary even for them to subdivide themselves; for no one lawyer pretends to understand the whole. Such has been the fruit of a too superstitious respect for antiquity.« Works I, 323—24. — Über »Common Law« im allgemeinen heisst es: »It is the judges (as we have seen) that make the common law. Do you know how they make it? Just as a man makes laws for his dog. When your dog does anything you want to break him of, you wait till he does it, and then beat him for it. This is the way you make laws for your dog; and this is the way the judges make law for you and me«, Works, V, 235, vergl. V, 442, IX, 8 und Stephen I, 279.

<sup>89)</sup> Siehe Bentham, Works I, 326: »If the obscure system called custom were no longer suffered to exist, and the whole law were reduced to writing — if the laws which concern every individual were collected in one volume, and those which concerned certain classes were in separate collections. . . . every deviation from them would be sensible, every citizen would be their guardian; there would be no mystery to conceal them — no monopoly in their explanation — no fraud or chicanery to elude them«, vergl. III, 211; V, 439; IV, 503 u. a. J. S. Mill resumierte Benthams Kodifikationsideal ausgezeichnet auf folgende Weise: »He

the Influence of Time and Place in matters of Legislation« schrieb, war der Sinn doch nur, dass diese Umstände gewisse, weniger wesentliche Modifikationen bei der Übertragung der Gesetzgebung von einem Land zum andern mit sich führen könnten.<sup>90)</sup>

Da Bentham von einer euklidischen abstrakten Auffassung der »menschlichen Natur«, als von gewissen einfachen Prinzipien bestimmt ausging, aus denen er seine Resultate ableitete, während die Zeugnisse der Erfahrung nur eine ganz untergeordnete Rolle spielten.<sup>91)</sup> räsionierte er auch niemals darüber, ob die von ihm konstruierte Rechtsmaschine so in den Instinkten und Gewohnheiten des Menschen verwurzelt wäre, dass sie zu mehr als einem Gedankenexperiment werden könnte. Die Verfassung, die Bentham dem König von Bayern übersandte.<sup>92)</sup> ist wohl die lebloseste Papierverfassung, die die Welt jemals gesehen hat. »It would,« sagt Leslie Stephen, der beste englische Benthamkenner, »be im-

---

demonstrated the necessity and practicability of codification, or the conversion of all law into a written and systematically arranged code: not like the Code Napoleon, a code without a single definition, requiring a constant reference to anterior precedent for the meaning of its technical terms; but one containing within itself all that is necessary for its own interpretation, together with a perpetual provision for its own emendation and improvement«, Mill, Dissertations I. 373. Wie hier angedeutet wird, zog Bentham wie die anderen rationalistischen Kodifikationsanhänger die Konsequenz aus der Kodifikationsidee, dass der Richter das Gesetz nicht auslegen darf. Siehe Bentham, Works I, 325. Vergl. hierzu Alf Ross, Theorie der Rechtsquellen. Kp. III. 1. über Montesquieu und die französische Kodifikation.

<sup>90)</sup> Vergl. Stephen, Utilitarians I, 300 und Mill, Dissertations I. 375.

<sup>91)</sup> Zur Unterstützung seiner demokratischen Konstitutionstheorie beruft sich Bentham auf »general reason« und: »particular experience«. »What, in this case, is to be understood by general reason? Considerations deduced from the nature of man, as exemplified in the feelings, interests, affections, passions, motives, inducements, propensities, and actions, common to all individuals in all situations«, Works IX, 98. Auch »particular experience« zeigt sich aus abstrakten Räsonnements zu bestehen. Ein Verweis auf die historische Erfahrung kommt bei Bentham so gut wie nicht vor, man vergleiche z. B. die Art und Weise, wie das Zeugnis, das aus der Entwicklung der vereinigten Staaten genommen werden könnte, bei Bentham mit ein paar allgemeinen Redensarten abgetan wird, a. a. O., IX, 98. (Am Schluss von sect. III).

<sup>92)</sup> Vergl. Benthams Begleitschreiben und das Dankschreiben des Königs. Benthams Works X, 578 f.

possible to draw a more striking portrait of the abstract reasoner, whose calculations as to human motives omit all reference to passion, and who fancied that all prejudice can be dispelled by a few bits of logic.«<sup>93)</sup> Bentham konstruierte selbst Entwürfe einer Reihe von grossen Kodifikationen (Zivilrecht, Strafrecht, Prozessrecht und Verfassungsrecht) und träumte wiederholt davon, als Gesetzgeber der jungen südamerikanischen Staaten seine Pläne realisieren zu können.<sup>94)</sup> Gelegentlich äusserte er, dass er ebenso leicht in Hindustan wie in seinem eigenen Kirchspiel Gesetze geben könne.<sup>95)</sup> Auf dieser völligen Unkenntnis der wirklichen Natur des Menschen beruhte auch Benthams sanguinischer Glaube daran, dass die herrschenden Klassen in England bloss zur Einsicht des Nützlichkeitsprinzipes gebracht werden brauchten, um es sofort mit Begeisterung anzunehmen und zu ihm zu kommen und Belehrung über die rechte Ausübung der gesetzgebenden Macht zu geniessen. Wir haben früher besprochen,<sup>96)</sup> dass Bentham enttäuscht wurde, und dass das Leben ihm neue Weisheit brachte (the self-prefence-principle), die indessen nur ein neues schematisches Prinzip war, das in das Axiomssystem der menschlichen Natur eingefügt wurde.

Dieser Mangel an historischem Verständnis bezeichnet in fast demselben Grade Benthams Schüler JAMES MILL und JOHN AUSTIN, von denen der letztere der Gründer der sogenannten »analytical school of jurisprudence«<sup>97)</sup> wurde. Erst bei J. S. MILL spürt man unter dem Einfluss von Coleridge, Carlyle und Comte einen grösseren Sinn für das Individuelle im Gegensatz zum Generellen, für die Bedeutung von Gefühl und Charakter im Gegensatz zum blossen Verstande. In Mills bekannter Jugendkrise, die seine ganze Persönlichkeit aufzulösen drohte, durchlebte er einen entscheidenden Kampf zwischen der anbrechenden Romantik und dem puritanischen Rationalismus des Vaters, wenn er sich

<sup>93)</sup> Stephen, Utilitarians I, 199.

<sup>94)</sup> Über Benthams Pläne, in Mexiko und Venezuela Gesetzgeber zu werden, vergl. Stephen, Utilitarians I, 220, siehe Bentham, Works X, 433, 457—58. Ausserdem plante Bentham Kodifikationen für Russland, Spanien, Marocko, Bayern; Stephen, a. a. O., I, 300, vergl. Anm. 92.

<sup>95)</sup> Bentham, Works X, 292.

<sup>96)</sup> Siehe oben Anmerkung 24.

<sup>97)</sup> Über James Mill siehe Stephen, a. a. O., II, 50, 81 f; über Austin, Alf Ross, Theorie der Rechtsquellen Kap. IV, 3 f.



auch später, nachdem sich der Sturm gelegt hatte, wieder seinem ursprünglichen Standpunkte näherte.<sup>98)</sup> Trotzdem sich Mill gegen die »geometrische« Methode seiner Vorgänger wandte, vermochte er sich doch tatsächlich nie von der Vorstellung zu befreien, dass die menschliche Natur gleichartig sei, von einfachen Gesetzen bestimmt; oder von dem Glauben daran, dass alle Verschiedenheiten des Charakters sich auf den Unterschied in den äusseren Einflüssen zurückführen lassen.<sup>99)</sup> Die Ethologie, oder die Lehre von der Bildung des individuellen Charakters, die Wissenschaft, die Mill erfand und von der er sich so viel versprach, beruht grade auf dieser Grundannahme.<sup>100)</sup> Mills berühmter Beitrag zur Frauenbewegung ist von demselben abstrakten Glauben an die prinzipielle innere Gleichartigkeit der Geschlechter bestimmt.<sup>101)</sup>

In ihren reinen Formen war die utilitaristische Rechtsphilosophie und Politik immer ein Kind des abstrakten Rationalismus des 18. Jahrhunderts. Es ist wichtig, dies nicht zu vergessen, wenn man den Utilitarismus als Empirismus etikettiert. Die Erfahrung auf die man hinwies, war nicht die der Geschichte, der Erfahrungspsychologie und die der Mannigfaltigkeit des Gesellschaftslebens, sondern eine äus-

<sup>98)</sup> Vergl. oben Kap. IV, bei Anm. 1 und in diesem Kap. Anm. 41. Punkt 3.

<sup>99)</sup> Vergl. Stephen, *Utilitarians* III, 71: »Mill never seems fully to appreciate the force of human passions; he fancies that the emotions which stir men to their depths can be controlled by instilling a few moral maxims or pointing out considerations of utility«, und 183: »He speaks of the 'accident of sex' and the 'accident of colour' as equally unjust grounds for political distinctions. The difference between men and women, Whites and Negroes, is 'accidental', that is, apparently removable by some change of 'outward circumstances'.

<sup>100)</sup> Mill, *System of Logic* II, 440 f. Mill führt in der Ethologie und Soziologie eine, wenn auch nicht geometrische (wie Bentham), so doch eine deduktiv-physische Methode durch, im Gegensatz zu einer experimentell-chemischen. Ethologie und Soziologie sind deduktive Derivate der durch die Psychologie vermittelten generellen Gesetze der menschlichen Natur, siehe Mill, a. a. O., besonders 445, 449, 481—82; vergl. oben Anm. 75.

<sup>101)</sup> »What is now called the nature of women is an eminently artificial thing — the result of forced repression in some directions, unnatural stimulation in others.«; »For, however great and apparently ineradicable the moral and intellectual differences between men and women might be, the evidence of their being natural differences could only be negative«, Mill, *Subjection of Women*, 38—39 und 41.

serst schematische und einfache »Erfahrung« von der menschlichen Natur.<sup>102)</sup> <sup>103)</sup>

b. Mit dem unhistorischen Gesichtspunkt ist das Postulat der hedonistischen Psychologie, dass alles menschliche Handeln und Streben Streben nach Lust sei, eng verwandt. Dieses Gesetz ist eben kein Erfahrungssatz, sondern eins der Axiome, aus der die »menschliche Natur« konstruiert wird — wenn es nicht so sehr verdünnt wird, dass es in Wirklichkeit völlig bedeutungslos und nur ein metaphysisches Postulat zur Grundlegung der praktischen Dogmatik wird. Noch JAMES und J. S. MILL halten an diesem Axiom fest, und erst bei SIDGWICK verschwindet es unter dem Druck der neueren (modernen) Erfahrungspsychologie aus der Geschichte des Utilitarismus. Gleichzeitig kritisiert man auch den Gedanken von der quantitativen Messbarkeit der Lust.<sup>104)</sup> Dabei entdeckt man aber oft nicht, dass man gleichzeitig den Zweig abgesägt hat, auf dem man selber sass. Gibt man erst einmal die Voraussetzung von der Homogenität und Messbarkeit des Guten (als Lust) auf, wird die quantitative Summierung und Maximierung, die den Kern des Utilitarismus bilden, unmöglich. Man spricht dann oft stattdessen von der vollständigsten und harmonischsten Bedarfsbefriedigung. Aber entweder wird alle Bedarfsbefriedigung qua Befriedigung als qualitativ gleichartig betrachtet, was bloss eine andere Form des Hedonismus ist; oder auch sind wir trotz der Veränderung im Wortlaut ebenso weit wie vor-

<sup>102)</sup> »I have spoken more than once of the paradox implied in the Utilitarian combination of appeals to 'experience', with indifference to history.« Stephen, *Utilitarians* III. 317.

<sup>103)</sup> Während im 18. Jahrhundert England an der Spitze der Entwicklung marschiert war und den Weg für die Ideen der Aufklärung gebahnt hatte, die sich von dort durch Voltaire und Montesquieu über den Kontinent verbreiteten, ging nun der Anstoss zur Überwindung der Einseitigkeit der Aufklärung von Deutschland aus. Die historisch-romantische Reaktion, die in England von Coleridge und Carlyle ausging, war kein englisches Originalprodukt, sondern deutscher Import. Es ist verblüffend zu sehen, wie die historische Richtung innerhalb der allgemeinen Rechtswissenschaft sich erst im letzten Drittel des Jahrhunderts in England durchsetzt (Sunnar-Maine), vergl. Jodl, *Geschichte der Ethik* II, 374.

<sup>104)</sup> Siehe besonders Bradley, *Ethical Studies*, Essay Nr. III, und Rashdall, *Theory of Good and Evil*, I, 7 f. Besonders der letztere gibt eine treffliche Kritik des Hedonismus.

her: es liegt Maximierung qualitätsverschiedener Mannigfaltigkeit vor.<sup>105)</sup>

c. Benthams zentrale Bedeutung liegt in seiner energischen Bekämpfung der Vorstellung von natürlichen Rechten und des unmittelbaren Rechtsbewusstseins und Rechtsgefühls als Grundlage für Recht und Moral, trotzdem leider zugegeben werden muss, dass seine Kritik in dieser Beziehung, selbst innerhalb der eigenen Schule im Laufe der Zeit keine Früchte getragen hat, die zu der Leidenschaftlichkeit und dem Wortreichtum, womit sie auftrat, auch nur entfernt in einem richtigen Verhältnis steht.<sup>106)</sup> Schon Benthams erste Arbeit »A Fragment on Government« trat als eine Kritik der naturrechtlichen Vorstellungen bei Blackstone auf, und in seinen späteren Arbeiten machte er immer wieder die verschiedenen Ausgaben der Menschenrechtserklärungen zum Gegenstand einer leidenschaftlichen und geisselnden Kritik. Der Grundgedanke ist überall derselbe. Bentham zeigt, dass in der gegebenen Wirklichkeit nichts den naturrechtlichen Postulaten entspricht, und dass diese deshalb fiktive Erdichtungen, Phantome sind.<sup>107)</sup> Alle Rechte sind vom Gesetzgeber geschaffen, und das einzige Reale in ihnen besteht in einer begründeten Er-

<sup>105)</sup> Vergl. oben Anmerkung 35 und 43.

<sup>106)</sup> Dies beruht vielleicht darauf, dass Benthams Kritik, wegen seiner geringen philosophischen Bildung und natürlichen Egozentrität niemals zu einer philosophisch eindringenden Analyse des Kritisierten führte, vergl. Kap. IV, Anm. 2.

<sup>107)</sup> »All men born free? Absurd and miserable nonsense! When the great complaint — a complaint made perhaps by the very same people at the same time, is — that so many men are born slaves«, Bentham, Works II, 498. Auf diese Weise wird Satz für Satz in den Deklarationen vorgenommen, und Bentham findet darin nichts als: »words — words without a meaning or with a meaning too flatly false to be maintained by anybody. Look to the letter, you find nonsense — look beyond the letter, you find nothing« (a. a. O., II, 497). »How stands the truth of things«, fragt Bentham. »That there are no such things as natural rights — no such things as rights anterior to the establishment of government — no such things as natural rights opposed to, in contradiction to, legal: that the expression is merely figurative; that when used, in the moment you attempt to give it a literal meaning it leads to error, and to that sort of error that leads to mischief — to the extremity of mischief. . . . Natural rights is simple nonsense: natural and imprescriptible rights, rhetorical nonsense — nonsense upon stilts« (a. a. O., II, 500—01).

wartung gewisser faktischer Vorteile, und diese Erwartungen selber sind nur eine Wirkung der faktisch aufrechterhaltenen Gesetzgebung.<sup>108)</sup> Aber warum schafft der Gesetzgeber diese Rechte und Erwartungen? Weil ohne sie alle Berechnung, aller Zusammenhang, alle Sicherheit des menschlichen Handelns und damit alle Zivilisation überhaupt eine Unmöglichkeit sein würde.<sup>109)</sup>

Die rigoristische Bestimmtheit, mit der Bentham die naturrechtlichen Konstruktionen und die Ansprüche des Moralgefühls und des Rechtsbewusstseins auf unmittelbare Gültigkeit (Common-Sense) abwies, wurde von seinen Nachfolgern nicht übernommen. Im Gegenteil, wir treffen eine ständig wachsende Tendenz, den Utilitarismus in Übereinstimmung mit traditionellen Gesichtspunkten und der ererbten, immer lebendigen naturrechtlichen Ideologie zurechtzumachen.

Schon bei J. S. MILL ist der Utilitarismus durch den an den Haaren herbeigezogenen Versuch, einen qualitativen Humanismus und eine naturrechtliche Gerechtigkeitslehre und den Liberalismus in das System zu interpolieren, im Begriff sich aufzulösen. Zwar ist Mill der Urheber der bekanntesten Darstellung der Grundgedanken des Utilitarismus. Aber selbst darin merkt man deutlich Mills Tendenz, den Utilitarismus mit Common-Sense in Harmonie zu bringen. Wir können in diesem Zusammenhang an Mills Lehre von der Qualitätsverschiedenheit der Lust erinnern, die auf einem mit dem utilitaristischen Naturalismus unvereinbaren humanistischen Idealismus beruht (vergl. oben Anmerkung 41, Punkt 5); ebenso an seine falsche Auslegung von Benthams Satz, dass jeder für einen und nicht für mehr zählt, wodurch dieser aus einer einfachen arithmetischen Wahrheit in eine echte Gerechtigkeitsforderung, in ein Recht, verwandelt wird. (Vergl. Anmerkung 1). Mills Versuch, das Gerechtigkeitsprinzip aus dem Nützlichkeitsprinzip abzuleiten, kann hier vielleicht auch genannt werden. Mills Darstellungskunst kulminiert hier

<sup>108)</sup> »The idea of property consists in an established expectation — in the persuasion of power to derive certain advantages from the object, according to the nature of the case. But this expectation, this persuasion, can only be the work of the law. I can reckon upon the enjoyment of that which I regard as my own, only according to the promise of the law, which guarantees it to me. It is the law alone which allows me to forget my natural weakness: it is from the law alone that I can enclose a field and give myself to its cultivation, in the distant hope of the harvest«, Bentham, Works I, 308.

<sup>109)</sup> Vergl. die lebhaftete Schilderung a. a. O., II, 500—01.

jedoch in seiner Geschicklichkeit, und ich bin fast geneigt zu meinen, dass es Mill gelungen ist, sich formell in Sicherheit zu bringen. Es ist jedoch kein Grund dazu vorhanden, darauf näher einzugehen, da diese Konstruktionen unzweifelhaft nur dazu dienen, moralische Grundbegriffe und Betrachtungsweisen zu verdecken, deren wahre Heimat Naturrecht und Pflichtethik sind.

In Mills mit grösster Anteilnahme geschriebener Arbeit innerhalb der Politik, »On Liberty«, die nach seiner eigenen Aussage Satz für Satz mit einzigartiger Gründlichkeit durchgearbeitet ist,<sup>110)</sup> tritt der naturrechtliche Gedankengang unverschleiert zutage..... »The object of this Essay is to assert one very simple principle, as entitled to govern absolutely the dealings of society with the individual in the way of compulsion and control, whether the means used be physical force in the form of legal penalties, or the moral coercion of public opinion.«<sup>111)</sup> Dieses Prinzip geht darauf aus, »that the only purpose for which power can be rightfully exercised over any member of a civilized community, against his will, is to prevent harm to others.«<sup>112)</sup> Es handelt sich hier also darum, die gegenseitigen Befugnisse oder Freiheitssphären der Gesellschaft und des Individuums als durch das Prinzip der Integrität des Widerparts bestimmt festzustellen. Die moralische Kategorie »Befugnis«, »Erlaubnis« oder »Freiheit« ist indessen dem Utilitarismus völlig fremd. Dazu kommt, dass das was diese individuellen Freiheitssphären abgrenzt nur als die entgegenstehenden Rechte anderer (der Gesellschaft) im naturrechtlichen Sinne gedacht werden kann. Zwar spricht Mill nur davon, dass andere »geschädigt« oder in ihren Interessen beeinträchtigt werden. Aber der Begriff Schaden oder Interessenbeeinträchtigung ist völlig inhaltslos, wenn nicht ein Standard, eine Norm, ein Recht gedacht wird, gegenüber dem die gegebene Handlung ein Minus bedeutet. Sonst würde es Schädigung bedeuten, dass ich es unterlasse, eine Gabe zu geben. Mill wird selber dazu gezwungen anzunehmen, dass der Schaden durch »illegitime« Handlungsweise verursacht sein soll, d. h. eben durch Kränkung eines Rechtes.<sup>113)</sup> Sonst würde alle gesetzliche Konkurrenz im weitesten Sinne Schädigung sein.

<sup>110)</sup> Mill, Autobiography, 250.

<sup>111)</sup> Mill, On Liberty, 21.

<sup>112)</sup> A. a. O., 22.

<sup>113)</sup> A. a. O., 169—70.

Dies bedeutet, dass Mills Politik in Wirklichkeit eine Fortsetzung des naturrechtlichen Liberalismus ist, der die Unterströmung in dem grössten Teil der Sozialphilosophie des 19. Jahrhunderts bildet.

Derselbe naturrechtliche Unterstrom, bricht, wie wir gesehen haben, bei SPENCER durch, der ganz bewusst das Gesetz von der Begrenzung der Freiheit durch die gleiche Freiheit anderer zum Prinzip der Moral macht und sich über den »Zufall« wundert, der ihn ohne Kenntnis Kants dasselbe Prinzip hat aufstellen lassen.<sup>114)</sup>

Bei SIDGWICK endlich finden wir den Utilitarismus im bewussten Ausgleich mit dem Intuitionismus und der Common-Sense Philosophie.

d) Neben der utilitaristischen Linie geht durch die englische Moralphilosophie des 19. Jahrhunderts eine intuitionistische Richtung, die teilweise die platonisierende Tendenz der älteren englischen Moralphilosophie fortsetzt, teils die Strömungen des deutschen Idealismus nach England hinüberführt. Neben Bentham, James Mill und J. S. Mill stehen STEWART, MACKINTOSH und WHEWELL. In der ersten Hälfte des Jahrhunderts war indessen nicht die Rede von einer tieferen Beeinflussung durch die kritische Philosophie. Die Strömung, die von COLERIDGE und CARLYLE ausging, hielt sich an das allgemeine, und erst 100 Jahre nachdem Kant in Königsberg die Replik des Kritizismus an Hume gegeben hatte, war es der kritischen Philosophie beschieden — und zwar besonders in der spekulativen Formung Fichtes — einen tiefergehenden Einfluss in Humes Vaterland auszuüben. Vom allgemeinen geistesgeschichtlichen Standpunkt aus gesehen, macht GREENS und BRADLEYS, besonders von Fichte beeinflusster Neo-Idealismus einen eigentümlich anachronistischen und stilwidrigen Eindruck, als bekäme ein Erwachsener die Masern. »The principle of self-realization« — Fichtes »reine Bestimmung des Ichs« — sieht in englischer Sprache und Atmosphäre sonderbar denaturiert aus. Überhaupt wirkt die merkwürdige Mischung utilitaristischer Traditionen und deutscher Einflüsse, die so gut wie alle neuere englische Moralphilosophie seit ca. 1870 charakterisiert, unangenehm, unorginal und haltungslos.

Nach ihrem Verhältnis zu Idealismus und Utilitarismus kann man innerhalb der neueren englischen Moralphilosophie in grossen Zügen drei Richtungen unterscheiden, die jedoch nicht scharf begrenzt sind:

<sup>114)</sup> Vergl. oben Anm. 66

### A. *Der englische Neo-Idealismus.*

Als Repräsentanten können vor allem GREEN, BRADLEY und in neuester Zeit PATON genannt werden, von denen die beiden ersteren von Fichte beeinflusst sind, der letztere von Kant. Die idealistische Tendenz äussert sich in der formalen Bestimmung des moralischen Ideals als in und mit dem guten Willen gegeben. Green hat den Zirkel gesehen, der darin besteht, dass man das unbedingt Gute als Ziel des guten Willens bestimmt, wenn dieser Wille selber nicht anders bestimmt werden kann, als der Wille zum unbedingt Guten. Aber dieser Zirkel ist unvermeidlich, da der gute Wille sowohl Zweck als Mittel ist: »For the end is that full self-conscious realization of capabilities to which the means lies in the self-conscious exercise of the same capabilities.«<sup>115)</sup> Das Ziel kann nicht völlig definiert werden, ehe es realisiert ist, dann aber ist es kein Ziel mehr. — Bradley, der eine wertvolle Kritik des utilitaristischen Gedankens von der Summierung des Glückes geliefert hat, bestimmt »the end« als »self-realization«, »the finding and possessing ourselves as a whole«<sup>116)</sup> — Paton gibt das moralisch Gute als das an, was von einem »social-coherent« Willen gewollt wird, und weist damit auf Kants Gedanken von einem »Reich der Zwecke«, das durch eine universale Gesetzgebung bestimmt ist, zurück.<sup>117)</sup> Der gemeinsame utilitaristische Einschlag bei diesen Philosophen äussert sich darin, dass sie trotzdem nicht die Pflicht, sondern das Gute zum Grundbegriff der Ethik machen und das moralisch Gute als eine Unterabteilung eines umfassenderen Begriffes (der auch das ökonomisch Gute in sich begreift) unterzubringen suchen, der auf gewöhnliche utilitaristische Weise in der Relation zum Begehren (desire) bestimmt ist.<sup>118)</sup>

### B. *Der idealistische Utilitarismus.* (RASHDALL, LAIRD, MOORE u. a.).

Diese Richtung unterscheidet sich von dem ursprünglichen Utilitarismus dadurch, dass sie nicht Lust alleine oder als solche als das Gute ansieht. Was gut ist (und besser) wird unmittelbar durch intuitive Werturteile bestimmt.<sup>119)</sup> Indem Rashdall unter diese intuitiv be-

<sup>115)</sup> Green, Prolegomena, 224—25.

<sup>116)</sup> Bradley, Ethical Studies, 81, 73, 125.

<sup>117)</sup> Paton, The Good Will, z. B. 26, 180 f., 229 f.

<sup>118)</sup> Siehe Green, Prolegomena, 194; Bradley, Ethical Studies, 73; Paton, The Good Will, 26, 180 f., 229 f.

<sup>119)</sup> Rashdall, Theory of Good and Evil I, 100, 137, 218; Laird, A Study in Moral Theory, 19; Moore, Principia, 143, vergl. 6—8.

stimmten Güter die Tugend selber setzt — d. h. Streben nach dem Guten — und zwar als das höchste Gut, ist die Verbindung mit dem formalen Idealismus gegeben.<sup>120)</sup> Wir landen bei dem formalistischen Zirkel, nur in der Wert-Terminologie ausgedrückt: das Streben nach dem Guten (Tugend) ist selbst das Gute; das Gute ist Streben nach dem Guten (Tugend).

### C. Der Neu-Benthamismus.

An der »London School of Economics« scheint die Tendenz innerhalb der neueren Sozialphilosophie ziemlich deutlich in eine Richtung zu gehen, die man Neu-Benthamismus nennen könnte. Als Repräsentanten können HOBHOUSE und LASKI genannt werden.<sup>121)</sup> Man wendet sich kritisch gegen die hedonistische Psychologie und die Homogenität des Guten (Lust). Damit fällt auch der daraus entwickelte Glückskalkül. Aber man behält die Vorstellung, dass Bedarfsbefriedigung als solche etwas Gutes (wenn nicht das Gute selber) ist, bei.<sup>122)</sup> Und da die quantitative Maximierung wegen der qualitativen Verschiedenheit der Bedürfnisse sinnlos ist, bestimmt man stattdessen das Ideal als eine so vollständige und so harmonische Befriedigung der Bedürf-

<sup>120)</sup> A. a. o., 59, 72, 100.

<sup>121)</sup> Hobhouse sagt, dass er sich Bentham anschliesse, dessen Verdienst von der modernen idealistischen Richtung unterschätzt worden sei; *The Elements of Social Justice*, 14—15; Laski bezeichnet seine Theorie als »a special adaptation of the Benthamite theory to the special needs of our time.« *A Grammar of Politics*, 24.

<sup>122)</sup> »Desire, then, in its essence is an impulse not towards pleasure as such but towards some attainment as such«, Hobhouse, a. a. O., 21; Laski sagt von seiner Lehre: »Where it differs from the Utilitarian outlook is in its rejection of the egoistic nature of impulse and the elaborate calculus of pains and pleasures which, though couched in the terminology of the Industrial Revolution, was in fact derived from evangelistic assumptions. Our view is rather, first, that individual good cannot, over a long period, be usefully abstracted from the good of other men and, second, that the value of reason is to be found in the degree to which it makes possible the future, not less than the immediate, harmony of impulses. For, otherwise, these war within us to frustrate the realisation of what is best both for ourselves and others. Social good is thus such an ordering of our personality that we are driven to search for things it is worth while to obtain that, thereby, we may enrich the great fellowship we serve«, Laski, a. a. O., 25.



nisse wie möglich. Hierbei denkt man nicht nur an eine individuelle, sondern auch an eine soziale Harmonie. Das Gute wird nämlich nicht nur von Begehren oder Gefühl bestimmt, sondern auch von der Vernunft, oder jedenfalls von einem vernünftigen Gefühl. Mein soziales Gefühl zwingt mich nämlich, meinen Nachbarn und mit ihm jeden Menschen, der von meiner Handlung betroffen werden kann, in die Harmonie, die mich als wirklich gut zufriedenstellen können soll, hineinzunehmen. Und dieses Gefühl muss als rational betrachtet werden. »For in reason what we consider good as such we must hold to be good universally, and if it is good for me to prefer myself, then it is equally good for you to prefer yourself, and where our egoisme clash opposed actions will be equally good.«<sup>123)</sup>

Auch ausserhalb der London School of Economics zählt diese Richtung Anhänger, ja man kann vielleicht sagen, dass sie heutzutage überhaupt Ausdruck für die allgemeine empiristisch eingestellte Auffassung radikalen Gepräges ist, die mehr oder weniger bewusst die Traditionen des Utilitarismus fortsetzt (RUSSELL).

Wir sehen also, dass das reine utilitaristische Summierungsprinzip ganz oder teilweise von der Harmonieforderung als Ausdruck einer rationalen Forderung nach Gleichheit in der Verteilung oder nach der allgemeinen Gesetzmässigkeit des Willens verdrängt wird oder jedenfalls suppliert wird. Die neuere englische Moralphilosophie trägt ein ausgesprochen eklektisches Gepräge. Sie stammt aus dem Benthamismus, steht aber gleichzeitig unter starkem Einfluss des deutschen Idealismus. Was sie an Wirklichkeitstreue im Verhältnis zu den Tatsachen des moralischen Lebens gewonnen hat, hat sie an wissenschaftlicher Konsequenz verloren, was darauf beruhen dürfte, dass sich das Praktische nun einmal nicht in einer philosophischen Theorie rationalisieren lässt.

<sup>123)</sup> H o b b o u s e, Elements of Social Justice, 1922, 23.

## Kapitel VI.

### POTENZETHIK, NATURRECHT UND SOZIOLOGISCHE ETHIK.

#### 1. *Einleitung.*

Wir haben oben (III. 4—7) gezeigt, wie die Vorstellung des Guten auf die Vorstellung eines Strebens basiert ist, das nicht als eine momentane psychische Lage, sondern als eine potentielle Bewegung auf ein Ziel zu, aufgefasst wird, wodurch die Zukunftsreferenz in der Zielvorstellung zu reeller Antizipation, psychischer Tendenz wird. Indem man nun denkt, dass die Tendenz sich in der strebenden Handlung entwickelt, entsteht die Vorstellung einer schaffenden Aktivität, d. h. einer Kausalfolge, in der das folgende Glied nicht nur dem vorhergehenden folgt, sondern gleichzeitig aus diesem hervorgeht, weil es in ihm bereits als Tendenz enthalten war. Aus a geht b hervor und folgt b. Aber a ist nicht die mechanische Ursache für b. Ursache ist dagegen b oder die »Tendenz«, die »Kraft«, die »Energie« in a auf b. Die Vorstellung einer schaffenden Aktivität ist also mit der Vorstellung einer teleologischen Kausalität durch gewisse Tendenzen. Kräfte oder Energien identisch.

Diese Auffassung entsteht dadurch, dass die zeitlich-objektive Kenntnis des äusseren Ichs (des Organismus), als handelnd in der Zeit, in das Introspektrum injiziert wird, wodurch der Zustand gewisser Spannungs- und »Kraft«gefühle + eine gewisse antizipierende Vorstellung, die als Streben erlebt wird, selber zu einer zeitlichen Relation wird. Der einzelne momentane Bewusstseinsinhalt bekommt potentiellen zeitlichen Charakter, d. h. die Antizipation wird psychisch reel. Da nun die Spannungs- oder Kraftgefühle das Kriterium sind, die das wirkliche Streben von einer blossen Phantasie des Zukünftigen psychologisch unterscheiden, wird »die Kraft« oder »die Energie« in a auf b der natürliche Ausdruck zur Erklärung der strebenden Tätigkeit (vergl. III. 5).

Hieraus ergibt sich, dass der Ursprungsort der Vorstellungen von Tendenz, Kraft, Energie, Streben der Mensch selber ist. Das Streben, das das Gute fundiert, ist ursprünglich<sup>1)</sup> ein Streben im Menschen. Aber der Mensch ist bekanntlich geneigt, die äusseren Dinge in Analogie mit sich selbst aufzufassen — NB: nachdem er erst sich selbst in den Kategorien der Aussenwelt erfasst hat. D. h. nachdem man erst durch Injektion von äusseren (zeiträumlichen) Aspekten in das Introspektrum die dialektischen Begriffe von »Kraft«, »Tendenz«, »Streben« als Ausdruck für gewisse subjektive Erlebnisstrukturen gebildet hat, wird nun dieses Subjektive selber in die Welt der Aussendinge hinausprojiziert, sodass die zeitliche Sukzession in ihr nicht nur zeitliche Sukzession ist, sondern Entfaltung von Kräften, Entwicklung von Tendenzen, Erfüllung eines Sehns, die in den Dingen selber lagen, und die dadurch dass sie »entfaltet«, »entwickelt« werden, das immanente Ziel der Dinge aktualisieren. Dies ist die primitive Naturanschauung. Sie ist animistisch und teleologisch.

Auf der Grundlage solcher Weltanschauung ist Raum für eine spekulative Entwicklung der Idee des Guten und der darauf aufgebauten Ethik, die sich wesentlich von der im vorausgehenden geschilderten utilitaristischen Wert-Ethik unterscheidet. Das Gute wird nun nicht oder nicht bloss in einem Streben in der Bedeutung einer psychischen Kraft im Menschen fundiert, sondern in Streben oder Tendenzen, die tief aus den Dingen selber hervorquellen, als Ausdruck ihrer innersten (teleologischen) Natur und Bestimmung.

Spekulationen solcher Art wollen wir in diesem Kapitel beleuchten. Es kann vielleicht reichlich umständlich aussehen, wenn in einer Arbeit, die der historischen Darstellung selber keine selbständige Bedeutung beilegt, die Beispiele aus der Philosophie des Altertums und des Mittelalters (Aristoteles und Thomas von Aquino) genommen werden. Aber Tatsache ist, dass wir nirgends die teleologische Anschauung reiner ausgedrückt finden als in diesen beiden Systemen. Die griechische Philosophie stand noch unter dem Einfluss des primitiven Animismus. Und die Weltauffassung der Scholastik ist wesentlich religiös. Die religiöse Weltanschauung aber ist eben eine Fortsetzung der primitiven und wie diese antropomorphisch und teleologisch. Der Gang der Welt ist gänzlich dadurch bestimmt, dass die Dinge vorwärts zu ihrer göttlichen »Bestimmung« streben.

---

<sup>1)</sup> Muss analytisch, nicht genetisch verstanden werden.

Aber nicht nur wegen der historischen Reinheit des Typus suchen wir in Vorstellungen so früher Zeit. Die historische Ursprungsforschung hat nach meiner Meinung gleichzeitig die allergrösste Bedeutung für das aktuelle Verständnis und die Kritik. Weil unsere fundamentalen praktischen Begriffe und die in ihnen enthaltenen theoretischen Annahmen in einer fernen dunklen Vorzeit aus einer Weltanschauung entstanden sind und durch diese ihre feste Struktur erhalten haben, die für uns nicht mehr lebendig ist, treten diese Begriffe als undurchsichtige, massive, dafür aber auch als selbstverständliche ursprüngliche Gegebenheiten auf. Grade deshalb ist die historische Ursprungsforschung von so grossem kritischem Wert; denn erst durch sie werden uns die praktischen Grundbegriffe lebendig, gleichzeitig durchsichtig auflösbar und damit kritikabel.

## 2. SOKRATES.

Die praktische Spekulation in Griechenland bekam ihren Ausgangspunkt in der Idee des an sich Guten, nicht im Pflichtbegriff. Der Begriff des an sich Guten ist wie wir gesehen haben, ein dialektischer Begriff. Wird nun die Seite des Begriffes betont, die am meisten ins Auge fallend ist, nämlich die Relation zu unserem Streben, sodass das Gute das bedeutet, wonach wir streben, so ist die Folge davon, dass unser Streben oder Willen eo ipso immer auf das Gute gerichtet ist. Aber wird nun das Gute gleichzeitig als objektive Qualität gedacht, als etwas durch sich selber und nicht nur durch eine Relation Bestimmtes, dann setzt dieser Satz voraus, dass unser Streben unveränderlich und immer auf ein und dasselbe und nur gegen dieses gerichtet ist. Diese Voraussetzung wird, wie einleuchtend ist, nicht von unseren wirklichen Strebenserlebnissen erfüllt. Es gibt dann keinen anderen Ausweg, als hinter das Psychologisch-Wirkliche ein solches unbewusstes, innerstes Einheitsstreben hineinzudichten, das Menschenstreben selber, das alle psychologischen Einzelstreben nur mehr oder weniger vollkommen offenbaren. Nur für dieses »wahre« Streben gilt es, dass es »im tiefsten« immer auf das Gute gerichtet ist.

Durch diese einfache Analyse sind gleichzeitig die Elemente in Sokrates Moralphilosophie gegeben. Ist der Wille immer auf das Gute gerichtet, so kann die Quelle zu falschem Handeln nur in der fehlenden Einsicht liegen, wie das Ziel des Willens realisiert wird. Die beiden Hauptsätze des Sokrates: »Tugend ist Wissen« und »Niemand

tut mit Vorsatz das Böse« sind darin enthalten. Ausserdem wird Sokrates intellektualistische Paradoxi verständlich: dass selbst der Mann, der von seinen Lüsten überwältigt das Böse tut, wissend, dass dies falsch ist, doch aus Unwissenheit handelt und nicht das Böse mit Vorsatz tut. Für Sokrates ist das Prinzip von dem guten Willen nämlich ein metaphysisch-axiomatisches Prinzip, das gegenüber jeder beliebigen Erfahrung verteidigt werden kann: der innerste, wahrste, tiefste Wille ist immer und notwendig auf das Gute gerichtet. Nur dadurch, dass die metaphysische Konstruktion und die empirische Deskription ineinander verfließen, entsteht die Paradoxie: wer bewusst das Falsche tut, tut es doch aus Unwissenheit.<sup>2)</sup>

Da der Mensch nur aus Unwissenheit fehlt, gibt es im Grunde nur eine Tugend, auf die alle zurückgeführt werden können: Einsicht (*phrónesis*). Aber Einsicht in was? Nach den Voraussetzungen sollte man glauben, dass die Einsicht, Einsicht in das wahrhaftig Gute als letztes Ziel und in die Mittel, um dieses zu erreichen, bedeuten müsste; und in Übereinstimmung damit müssten wir eine materielle Bestimmung dieses Zieles und eine Deduktion der Tugenden erwarten. Aber so etwas findet sich bei Sokrates nicht. Dagegen findet man eine deutliche Tendenz zu einem formalistischen Abschluss des Gedankenganges. Die Tugend selber, und nicht irgend ein ausserhalb derselben liegendes Ziel, ist das Gute. Tugend ist aber Einsicht. Die Einsicht selber wird also das Gute. Dadurch verliert sie jedes Objekt. Sie wird Einsicht darin, dass Einsicht das Gute ist, d. h. Einsicht in usw. usw. Dieser Formalismus, der unzweifelhaft als natürlicher Abschluss der sokratischen Philo-

<sup>2)</sup> Es würde deshalb falsch sein, Sokrates Intellektualismus so zu verstehen, als wollte er wirklich bestreiten, dass in der psychologischen Erfahrung Fälle vorkommen, wo die Lust den Willen übermannt und den Menschen dazu veranlasst, das zu tun, von dem er weiss, dass es falsch ist. Ich kann, diesbezüglich auf das Gespräch mit Protagoras über Weisheit und Tapferkeit verweisen (Platons »Sämtliche Dialoge« herausgegeben von O. Apelt, Bd. I, Lpzg. 1922. 102 f, besonders S. 109), wo Sokrates eben solche Fälle erwähnt. Seine Absicht ist nicht, ihr Vorkommen zu verneinen, sondern das Paradox: selbst in solchen Fällen handelt der Mensch (zuletzt) aus Unwissenheit. Das Paradox entsteht, weil Sokrates nicht wie Aristoteles (vergl. unten unter Nr. 3) zwischen dem metaphysischen und dem psychologischen Willen unterscheidet. (Es ist natürlich nicht meine Absicht, dass diese Unterscheidung die Dialektik in der Begriffsbildung, sondern nur die direkte äussere Form des Widerspruches, das Paradox aufhebt).

sophie betrachtet werden muss, enthält wiederum den Keim eines ethischen Pflichtrigorismus, so wie er ja später mit den Wurzeln in Sokrates sich im Stoizismus entwickelte. Dieses Resultat ist indessen durchaus nicht überraschend. Denn die Pflichtidee ist nur der Ausdruck für das Erlebnis, dass gewisse Handlungsimpulse mit an und für sich gültiger, suggestiver Kraft und Weihe auftreten; und der Formalismus und Rigorismus ist für kritische Geister natürlich, die wie Sokrates (und Kant) sich am liebsten damit begnügen wollen, die Ethik auf das vermeintlich untrügliche Faktum aufzubauen, dass es überhaupt eine moralische Wahrheit in dieser Welt gibt. Und dies war wohl eben Sokrates unerschütterlicher Glaube, für den er sein Leben zur Bekämpfung des Skeptizismus (Sophistik) hingab.

Eine historische Untersuchung bestätigt die abstrakte Analyse. Erst führe ich an, dass ein intimer Zusammenhang zwischen dem Intellektualismus und der Auffassung der Moral als einer universellen Technologie besteht. Es scheint ja nämlich einleuchtend zu sein, dass der, der die technischen Regeln, die zum Erreichen eines gewissen Zieles nötig sind, kennt, z. B. die Kunstgriffe eines Handwerks, die technischen Normen der Brückenbaukunst, diese auch seinem technischen Wirken zugrunde legen wird. Verfäht er nach falschen Prinzipien, versucht er z. B. eine Brücke aus Material zu bauen, das nicht tragfähig ist, so kann dieses nur auf Unkenntnis der Regeln über die rechte Materialwahl beruhen. Denkt man nun die Moral in ihrem Wesen als eine universelle Technologie, als Regeln zur Erreichung universeller Ziele, muss es analog gelten, dass derjenige, der das Böse tut, immer aus Unwissenheit handelt.

Nun aber zeigt die historische Untersuchung grade, dass die moralische Spekulation des Sokrates und seiner Zeit dem Glauben (Drange) der »Aufklärung« entsprang (und mit derselben in eins verfloss), durch Wissen die Aufgaben des Lebens technisch bemeistern zu können. »Wissen ist Macht« war die Losung der Zeit, und von demselben Standpunkt aus wurde die moralische Einsicht aufgefasst.

MAX WUNDT schildert, wie die Grundbegriffe des sokratischen Moralens aus der praktisch-technischen Terminologie der Zeit hervorgegangen ist. Der Hintergrund der sokratischen Dialoge ist das athenische Stadtleben des 5. Jhds. mit seinem lebendigen Interesse für alle öffentlichen Anliegen und seinem lebhaften Gedankenaustausch darüber auf den Märkten und Strassen der Stadt. »Die Vorträge der Dichter und Redner, die Schauspiele im Theater und nicht zuletzt die Taten der Staatsmänner

und Feldherrn, all dies, was der Grieche *Techné* nennt, die gelernte Kunstübung, bildet den Gegenstand dieser lebhaft beurteilenden Unterhaltung. Wer die *Epistémé*, das rechte Verstehen, in seinem Berufe besitze und also ein Kunstverständiger, ein *Sophos*, oder ein Berufstüchtiger, ein *Agathos*, sei, wird hier gefragt; worin die Berufstüchtigkeit, die *Arete*, bestehe.<sup>3)</sup> Hiermit sind bereits die Grundgriffe des sokratischen Denkens gegeben, jedoch in einer anderen, fachlich-technischen Bedeutung als der seelisch-moralischen, die sich später mit ihm verband. »Nur allmählich wachsen aus diesen Betrachtungen über die im Berufe sich bewährende Tüchtigkeit die Fragen nach den seelischen Tugenden heraus. Viel zu einseitig pflegt man oft ihre Untersuchung als den wesentlichen Inhalt der sokratischen Philosophie anzusehen, wodurch jene eigenartige Gleichsetzung von Tugend und Wissen notwendig in eine verkehrte Beleuchtung gerückt wird. Dem gegenüber ist aufs schärfste zu betonen, dass das von uns herkömmlicher Weise mit Tugend übersetzte Wort, *Arete*, zunächst nur jene praktische Berufstüchtigkeit bezeichnet. Mit den seelischen Tugenden hat es anfangs gar nichts zu tun.«<sup>4)</sup> Übereinstimmend damit erweist sich Sokrates Morallehre als ein System technischer Ratschläge »natürlich konnten nicht die eigentlich technischen Berufe Gegenstand seiner Ratschläge werden, sondern nur jene Pflichtenkreise, an denen jeder Bürger Anteil hatte. Die Kunst, sich im Staate zu betätigen und sein eigenes Haus gut zu verwalten, werden so gelegentlich als die vorzüglichsten Disziplinen der sokratischen Reflexion angegeben. Jede andere Kunst wird gelehrt und nur der Sachverständige hat in ihr mitzureden, auf jene Künste dagegen glaubte jeder sich ohne weiteres zu verstehen. Auch diese Lebensgebiete zum klaren Bewusstsein zu wecken, ist Sokrates Streben. Dabei gelten auch sie völlig als eine *Techné*, eine Kunstfertigkeit, wie die des Handwerkers. Man muss sie lernen und alle Erfordernisse dafür sich klar gemacht haben; nur wer das Wissen besitzt, kann sich in ihnen betätigen.« »Wie ein Feldherr Taktik und Strategie kennen muss, nicht anders die Tapferkeit. Und der gute Bürger, der in den Regeln des Anstandes wohl erfahren sein soll, er muss auch die Kenntnis der *Sophrosyne* besitzen. Daher stammt jener extreme Intellektualismus, der uns so befremdlich und doch in dieser Betrachtungsweise natürlich begründet ist. All diese Tugenden sind gerade ebenso wie die praktische Tüchtigkeit ein Wissen, ein Sichdaraufverstehen, eine *Epistémé*. Dass der, welcher diese Tugenden kennt, sie ausübt, erscheint als selbstverständlich. So gewiss ein Handwerker, der die Kunstgriffe seines Gewerbes kennt, sie anwenden wird, so gewiss Staatsmänner und Feldherrn, die sich über die Regeln der Politik und Taktik ins Klare gekommen sind, sich danach richten werden, so sicher wird auch der, der das weiss, was Gerechtigkeit und Tapferkeit ist, sich danach richten, und also gerecht und tapfer sein.«<sup>5)</sup> Aber was unterscheidet dann die Morallehre von den ein-

<sup>3)</sup> W u n d t, Geschichte der griechischen Ethik, I, 368.

<sup>4)</sup> A. a. O., 372.

<sup>5)</sup> A. a. O., 371, 374—75.

zelen fachlichen Kunsttheorien? Ihre Allgemeinheit. »Jeder einzelne Praktiker muss sich auf die Zwecke seiner Tätigkeit verstehen; die Tüchtigkeit im allgemeinen kann daher allein als das Wissen der Zwecke überhaupt gefasst werden.«<sup>6)</sup>

Der sokratische Intellektualismus bedeutet also ursprünglich: (fachliche) Tüchtigkeit beruht auf Wissen. Er ist formale Generalisation, die spezielle Zwecke als gegeben voraussetzt. Dies aber liegt nach unserer Terminologie (I, 2) noch ganz im Bereich des Theoretischen. Praktisch oder moralisch wird die Spekulation erst dadurch, dass diese relative Betrachtungsart verabsolutiert wird, indem sie von einem einzelnen fachlichen Lebensgebiet mit einem vorausgesetzten gegebenen Ziel auf menschliches Handeln überhaupt übertragen wird. Dieser Schritt ist unmöglich, versucht man aber ihn zu machen, so liegen darin verschiedene Motive für die Spekulation. Tugend ist Einsicht. Soll dies absolut gelten, universell und nicht allein generell, muss man entweder ein neues materielles, universelles Ziel angeben; das an sich Gute, über allen Einzelzwecken stehende; oder man muss die Tugend selber zum an sich Guten machen. Wie oben erwähnt, ist Sokrates geneigt, den letzteren Weg einzuschlagen. Hieraus entspringt der absolute Intellektualismus und noch weiter dann der stoische Formalismus und Pflichtrigorisismus. Aristoteles dagegen ging den ersten Weg und führte dadurch die Idee vom höchsten Zweck als dem an sich Guten in die Geschichte der Philosophie ein.

### 3. ARISTOTELES.

Bei Aristoteles begegnen wir dem ersten grosszügigen Versuch einer systematischen Ethik, der durch die Scholastik einen entscheidenden Einfluss auf die Moral- und Rechtsphilosophie bis auf den heutigen Tag ausgeübt hat. — Wir behandeln zuerst Aristoteles Auffassung des Begriffes des Guten selber; danach die Frage, was Aristoteles für gut ansieht.<sup>7)</sup>

a). Wenn Aristoteles auch nicht selber eine direkte Analyse des Begriffes des Guten vorgenommen hat, so finden sich doch die dialektischen Bestandteile des Begriffes und seine metaphysischen Voraussetzungen in seiner Philosophie klarer ausgedrückt als in irgend einer anderen.

<sup>6)</sup> A. a. O., 378.

<sup>7)</sup> Von Aristoteles ethischen Werken wird nur die nikomachische Ethik herangezogen, vergl. Max Wundt, a. a. O., II, 110, Anm.



Der Ausgangspunkt für die Bestimmung des an sich Guten ist auch für Aristoteles die Relation zum Streben. Dies kommt in dem Satz, mit dem Aristoteles seine Nikomachische Ethik eröffnet klar zum Ausdruck: »Jede Kunst und jede Lehre, desgleichen jede Handlung und jeder Entschluss, scheint ein Gut zu erstreben, weshalb man das Gute treffend als dasjenige bezeichnet hat wonach alles strebt.«<sup>8)</sup>

Aristoteles hat auch klar eingesehen, dass das an sich Gute notwendig ebenso wie das Streben, worauf es fundiert ist ein s sein muss. Zwar, heisst es, gibt es viele Ziele. So ist die Gesundheit das Ziel der Heilkunst, das Schiff dasjenige der Schiffsbaukunst, der Sieg das der Strategie und der Reichtum das der Ökonomie. Aber von diesen Zielen werden einige nur um anderer Willen verfolgt und ordnen sich dadurch diesen unter.

»Wenn es nun ein Ziel des Handelns gibt, das wir seiner selbst wegen wollen, und das andere nur um seinetwillen, und wenn wir nicht alles wegen eines anderen uns zum Zwecke setzen — denn da ginge die Sache ins unendliche fort, und das menschliche Begehren wäre leer und eitel —, so muss ein solches Ziel offenbar das Gute und das Beste sein.«<sup>9)</sup>

Aber Aristoteles will doch im Gegensatz zu Sokrates durchaus nicht die Konsequenz davon anerkennen, dass man immer das Gute will, und nur aus Mangel an Einsicht das Böse tut. Das steht, sagt er, im klaren Widerspruch zu den Tatsachen; man braucht nur an die Macht der Leidenschaften über das Gemüt zu denken.<sup>10)</sup>

Aber wie kann dann festgehalten werden, dass das Gute das ist, wonach alle Dinge streben? Dieser Grundsatz erfordert augenscheinlich eine Deutung, sodass er uns nicht daran hindert, das Erfahrungsfaktum anzuerkennen, dass Menschen oft mit Wissen und Willen das Böse tun.

Die Lösung dieses Problems findet sich im 6. Kapitel des 3. Buches der Ethik. Aristoteles fragt hier, ob angenommen werden muss, dass das Streben (Wollen, *búlesis*) auf das Gute gerichtet ist, oder auf das, was als gut erscheint. Nimmt man das erstere an, so folgt daraus, dass der, der das Falsche wählt, das nicht will, was er will (denn der Wille soll

<sup>8)</sup> Aristoteles, Ethik, übers. v. Rolfes, S. 1 = 1094a 1—3 zitiert nach Bywaters Oxford-Ausgabe (vergl. Literaturverzeichnis). Im folgenden zitiere ich zuerst Rolfes Übersetzung, nachher in Parenthese die Oxford-Ausgabe.

<sup>9)</sup> A. a. O., 1—2 (1094a 18—22), vergl. 9, Linie 8 f (1097a 25 seq.).

<sup>10)</sup> A. a. O., 136 (1145b 21 seq.), vergl. 133 (1144b 17 seq.).

ja immer auf das Gute gehen). Nimmt man das andere an, so folgt, dass es nichts gibt, das seiner Natur nach notwendig Gegenstand des Willens ist, sondern, dass er für jeden einzelnen grade das ist, was ihm als das Gute erscheint, welches bald das eine, bald das andere und Gegensatz des ersten sein kann. Beide Konsequenzen erscheinen Aristoteles unannehmbar. Und er schliesst: »Wenn dieses also keinen Beifall findet, soll man da nicht sagen, schlechthin und in Wahrheit sei das Gute Gegenstand des Wollens, für den Einzelnen aber das ihm gut Scheinende? Für den Tugendhaften also sei es das in Wahrheit Gute, für den Schlechten aber jedes Beliebige, grade wie in Bezug auf den Körper denen, die sich wohl befinden, dasjenige gesund ist, was es in Wahrheit ist, dagegen den Kranken etwas anderes; und ähnlich ist es auch mit dem Bittern und Süßen, dem Warmen, dem Schweren usw. Der Tugendhafte nämlich urteilt über alles und jedes richtig und findet in allem und jedem das wahrhaft Gute heraus.«<sup>12)</sup>

Hier wird also gesagt, dass das Gute an und für sich und in Wahrheit Gegenstand des Willens ist, aber für jeden Einzelnen ist es doch dasjenige, das ihm gut erscheint. Wie kann dies verstanden werden? Wie kann das Gute in Wahrheit Gegenstand des Willens sein, wenn es trotzdem für jeden Einzelnen gilt, dass sein Wille auf das gerichtet ist, was gut erscheint? (Ich bemerke sofort, dass der letzte Satz nicht so aufgefasst werden darf, dass es nicht auch für den Tugendhaften gelten sollte, dass sein Wille auf das gerichtet ist, was ihm gut erscheint; mit Rücksicht auf ihn, ist dies nur auch das in Wahrheit Gute). Und was ist das, was überhaupt etwas als in Wahrheit gut qualifizieren kann, im Gegensatz zu dem, das gut erscheint und faktisch erstrebt wird? Um diese Fragen beantworten zu können, müssen wir daran erinnern, dass für Aristoteles die strebende Bewegung dadurch entsteht, dass die Vorstellungskraft das Ziel der begehrenden Kraft präsentiert.<sup>13)</sup> Auf diese Weise muss für jeden das Ziel «in Erscheinung treten», das sein, was gut erscheint. Soll nun ausserdem noch etwas sein, das das wahrhaft Gute im Gegensatz zu dem erscheinenden Guten ist, so kann dies nur bedeuten, dass es Gegenstand eines Strebens oder Wollens ist, dessen Ziel von der Einbildungskraft nicht präsentiert wird. D. h. indem Aristoteles ein wahres Gutes hinter dem nur erscheinenden

<sup>11)</sup> Vergl. hierzu Aristoteles, Metaphysik (Rolfes), S. 304.

<sup>12)</sup> Ethik, 48 (1113a 22—31).

<sup>13)</sup> A. a. O., 118, Linie 10 (1139a 31), vergl. Dittich, Geschichte der Ethik, I, 247—48.

Guten annimmt, muss er notwendigerweise ein wahres, vorstellungsloses oder unbewusstes Streben hinter dem in Erscheinung tretenden annehmen. Auf diese Weise können wir verstehen, dass der Mann, der fehlt, das will, was er nicht will — denn er will (empirisch bewusst) etwas, was im Widerspruch zu seinem (wahren, unbewussten) Willen steht.<sup>14)</sup> Und wir können begreifen, wie behauptet werden kann, dass das Ziel des Wollens in Wahrheit das Gute ist, trotzdem es für jeden Einzelnen das ist, was ihm gut erscheint. Denn das wahre Streben, das hinter allem in Erscheinung tretenden Streben liegt, geht ewig und unveränderlich auf ein und dasselbe: das wahrhaft Gute.

Also: aus Aristoteles Darstellung geht unzweideutig hervor, dass der Begriff des an sich (wahrhaft) Guten die Annahme eines metaphysischen »wahrhaften« »tiefsten« Streben von Einheitscharakter hinter dem mannigfaltigen psychologischen-realen Streben voraussetzt. vergl. oben unter Nr. 1.

Diese Definition des Begriffes des Guten in Relation zum menschlichen Streben ist indessen nur eine (für die Ethik hinreichende) spezielle Formulierung eines allgemeineren Begriffes. Man stösst überall in der Ethik auf den Gedanken, dass das Gute nicht nur durch die Relation auf ein Streben im allgemeinen Sinne bestimmt wird, sondern überhaupt durch Relation zu der für ein bestimmtes Ding oder einer bestimmten Fähigkeit eigentümlichen Wirksamkeit oder Funktion. Aristoteles bestreitet, dass das Gute unter eine einzelne Idee fällt (in Platons Sinne), sodass alle guten Dinge — wie z. B. Ehre, Einsicht und Lust — an der Idee des Guten Anteil haben, so wie alle weissen Dinge an der Idee des Weissen Anteil haben; und behauptet, dass der Begriff des Guten ein Verhältnis, eine Analogie ausdrückt. »Das viele Gute scheint doch nicht zufällig denselben Namen zu haben. Ist es also vielleicht darum, weil es von einem herkommt oder insgesamt auf eines hindeutet, oder heisst es vielmehr in analoger Weise gut? Nach dieser Weise ist ja was für den Leib das Auge ist, für die Seele der Verstand, und ähnliche Analogien gibt es noch viele.«<sup>15)</sup> Und wenn Aristoteles bestim-

<sup>14)</sup> Diese Unterscheidung zwischen einem unbewussten und einem bewussten Streben tritt noch schärfer in der Unterscheidung der thomistischen Ethik zwischen natürlichem und rationalem Appetit hervor, vergl. hierüber unten unter Nr. 4. Es liegt hierin ein Argument, das die Auslegung von Aristoteles unterstützt.

<sup>15)</sup> Ethik, 7—8 (1096b 26—29).

men soll, was das für den Menschen Gute ist, fragt er nach der für den Menschen eigentümlichen Tätigkeit oder Funktion analog der dem Auge, dem Fuss, dem Citharspieler zustehenden, spezifischen Funktion. Infolgedessen schreibt Aristoteles auch jeder einzelnen Seelenfähigkeit ihr besonderes Gutes, oder ihre besondere Tugend, Vollkommenheit zu.

Dieser allgemeine Begriff des Guten hat seine Wurzeln tief in Aristoteles Naturphilosophie und Metaphysik und kann ohne diese in Betracht zu ziehen nicht völlig verstanden werden.<sup>16)</sup>

Was die aristotelische Lehre von den Ideen, oder wie Aristoteles selber sagt, von den Formen, hauptsächlich von der platonischen unterscheidet ist zweierlei. Erstens die Immanenz der Formen im Empirischen, dem Sinnlichen; dann ihr dynamischer Charakter. Ihre teleologische Bedeutung haben sie dagegen gemeinsam mit den platonischen Ideen. Aristoteles Metaphysik kann deshalb als immanenter Idealismus bezeichnet werden, immanente, dynamische Teleologie. Dadurch gelang es Aristoteles, den prinzipiellen Dualismus zwischen einer Welt blosser Veränderlichkeit und blossen Scheines und einer Welt ewigen, unveränderlichen Seins in der älteren griechischen Philosophie zu überwinden. Denn das wahrhaft Seiende ist nach Aristoteles in der Welt der Veränderlichkeit selber, und die Veränderlichkeit ist nicht mehr blosses Wechseln, sondern zweckbestimmte Entwicklung.

Aristoteles Metaphysik ist einfach eine Analyse des Begriffs der Veränderung, der Bewegung, des Strebens oder der schaffenden Entwicklung in der oben Nr. 1 angegebenen antropomorphischen Auffassung. Von den vier aristotelischen Grundursachen alles Seienden und seiner Veränderlichkeit; Stoff, Form, bewegende Ursache und Zweck, können wir von den beiden letzteren absehen, »indem das Formprinzip auf dem organischen Gebiet — und das Organische ist bei Aristoteles der Gesichtspunkt für das Naturdasein als Ganzes — das Bewegungsprinzip und den Zweck in seinen Begriff mit einbegreift, da die Form das Wirksame ist und das, das seine eigene Realisation als Ziel seines Wirkens hat.«<sup>17)</sup> Statistisch ist die Form die qualitative Bestimmtheit, die begriffliche Spezifikation, der Stoff das absolut indifferente Substrat. »Durch alles empirische Sein schlingen sich die allgemeinen Begriffe hindurch; an jedem einzelnen Gegenstand sind sie gegeben, denn sie sprechen seine

<sup>16)</sup> Vergl. hierzu bes. Wundt, *Gesch. d. Ethik* II, 97 f. und Bröchner, *Philosophiens Historie* I, 134 f.

<sup>17)</sup> Bröchner, a. a. O., 150.

Eigenschaften aus. Die Summe seiner Bestimmungen aber, seine Form, macht den Gegenstand zu einem bestimmten und damit zu diesem einzelnen, realen Ding. In seiner Form also liegt die eigentliche Wirklichkeit des Gegenstandes begründet; sie kann allein durch den Begriff erfasst werden, der jetzt dazu dienen muss, das Sinnliche zu fixieren und allgemeingültig auszusprechen. Die Form aber bedarf eines Substrates, an dem sie sich betätigt. Aus dem unbestimmten Substrat, dem Stoff, entstehen die Dinge durch Formung. Jedes Einzelne verbindet in sich also Stoff und Form, die letztere verleiht ihm seine Bestimmtheit und damit seine Realität.«<sup>18)</sup> *D y n a m i s c h* ist die Form zugleich das aktive, bewegende (strebenweckende) Ziel einer Entwicklung. der Stoff das Passive, Bewegte (strebende) »Etwas«, das sich entwickelt. und in dem die Form (das Ziel) als unentwickelte Möglichkeit liegt. »Die Zwecke sind mit den Formen identisch, die Gestaltung des Stoffes durch die Form und zur Form ist ein teleologischer Prozess. In seiner Form erreicht jedes Ding seine Vollendung. Der Drang nach Formung ist schon in der Materie angelegt, ihre Form rein zum Ausdruck zu bringen. danach streben alle Dinge. Das Einzelne ist demnach in sich schon ein zweckvoller Zusammenhang, und es ist seinerseits eingeordnet in ein großes Zwecksystem, da jeder niedere Zweck Mittel für höhere wird. Auf jeder höheren Stufe kommt die Form reiner zum Ausdruck..... Das Werden ist keine bloße Veränderung, sondern eine sinnvolle Entwicklung, die eine begriffliche Deutung zulässt..... In dem Begriff der Entwicklung wird der Naturprozess selbst zum erstenmal als ein innerlicher erfasst; er bedeutet eine Entfaltung von innen heraus. Was in dem Stoff seiner Möglichkeit nach angelegt ist, das tritt durch die Formung in der Wirklichkeit hervor. Hier ist der tiefste Punkt, an dem sich das Reich des Denkens und das der empirischen Wirklichkeit ineinander knüpfen, indem die gesamte Wirklichkeit erstmals nach Analogie des geistigen Lebens gedeutet wird..... Indem aber Aristoteles den logischen Charakter der Welt nicht mehr auf ihre exakten, mathematisch fassbaren Eigenschaften gründet, wie die Ionier, sondern auf ihren teleologischen Zusammenhang, gelingt es ihm mit der intellektualistischen die ethische Richtung völlig zu verknüpfen. Die Welt selber erscheint als eine sittliche; ein Streben von niederen Stufen empor zu höheren durchwaltet sie ganz.«<sup>19)</sup>

<sup>18)</sup> W u n d t, a. a. O., 100—01.

<sup>19)</sup> A. a. O., 102—03, 105.

Als Prozess betrachtet bedeutet die Gestaltung des Stoffes durch die Form Werden des Aktuellen aus dem Potentiellen. Solange der Samen sich noch nicht zur Pflanze entwickelt hat, existiert die Pflanze nicht als Akt (Wirklichkeit, *energeia*), sondern nur als Potenz (Möglichkeit, *dynamis*). Aber die kommende Pflanze existiert doch jetzt schon als Anlage im Samen, als entwicklungsbestimmende Kraft oder Tendenz auf die Form der Pflanze, oder als *Entelechie* des Samens. »Durch den Entwicklungsbegriff, den Aristoteles so stark akzentuiert, wird auf das bestimmteste auf die Einheit der Form und des Stoffes hingewiesen. Das Wirklichkeitsprinzip ist im Anfang der Entwicklung als Anlage vorhanden: nichts wird wirklich, was nicht darin lag, und keine Verwirklichung kann ohne das ideelle Voraussdasein dessen, was Wirklichkeit haben soll, geschehen. Aber das, was Ziel der Verwirklichung ist, ihr *telos*, ist in der Anlage nur in der Form der Möglichkeit existierend, eins mit der Möglichkeit, die als Möglichkeit der Form, der Aktualität lebendige Möglichkeit wird, Keim zur Entfaltung.«<sup>20)</sup>

Es ist nun zweifellos, dass ein Zusammenhang zwischen Aristoteles Bestimmung des Guten als das, wonach alles strebt, oder als die vollkommene Entwicklung der für ein bestimmtes Ding oder eine bestimmte Fähigkeit eigentümlichen Funktion, und seiner Lehre von Potenz und Akt besteht. Der Potenzbegriff bedeutet eine antropomorphe Besetzung der ganzen Natur. Er enthält ganz einfach dieselben Elemente, die in die Vorstellung eines Strebens eingehen: die reelle Antizipation, die zukünftige Entfaltung (Entwicklung) des Gegenwärtigen. Der Potenzbegriff ist der von dem Psychischen losgelöste Strebensbegriff oder, wenn man will: die in alle Dinge hineingelegte psychische Antizipation und schöpferische Fähigkeit. Durch den Potenzbegriff wird die Ethik tief in der Metaphysik verwurzelt. Das praktisch Gute, das den Gegenstand der Ethik bildet, ist nur ein Spezialfall der Vollkommenheit, die alles Seiende als Potenz in sich trägt und auf dessen Verwirklichung zu er strebt. Das praktisch Gute ist Verwirklichung der *Entelechie* des Menschen, oder »die Energie, in welcher die Eigentümlichkeit des menschlichen Wesens vollkommen verwirklicht wird.«<sup>21)</sup> Da nun ferner alle diese Streben und Potenzen untereinander

<sup>20)</sup> Bröchner, a. a. O., 157.

<sup>21)</sup> A. a. O., 184.

über- und untergeordnet gedacht werden, und zuletzt alle in ein grosses Streben zu Gott als die vollendetste Wirklichkeit, die höchste Entelechie und das letzte Ziel aller Dinge eingehend, so bietet Aristoteles Ethik, trotz ihres ausgesprochen diesseitigen Charakters, Möglichkeit für einen teleologisch-metaphysischen Abschluss.

Man kann auch sagen, dass das Gute die Entfaltung eines jeden Dinges in Übereinstimmung mit seiner Bestimmung, seinem Begriff, seiner Idee, seiner Natur oder seinen natürlichen Gesetzen ist. Alle diese Ausdrücke haben bekanntlich eine grosse Rolle in der Geschichte der praktischen Philosophie gespielt, ganz besonders »die Natur der Dinge« und »natürliche Gesetze«. Ich werde später darauf zurückkommen, bemerke aber schon hier, dass alle diese Ausdrücke teleologischen Ursprungs sind. Die Natur der Dinge und natürliche Gesetze dürfen dabei nicht im modernen naturwissenschaftlichen Sinne verstanden werden. Es sind Ausdrücke für die teleologische Bestimmung der Dinge im Plan der Schöpfung. Wenn man dies übersieht, verliert man die Möglichkeit für das tiefere Verständnis der ethischen »Natur«-philosophie, nämlich der Naturrechtsphilosophie.

b). Der Inhalt der aristotelischen Ethik, die Lehre davon, was gut ist, und über die Tugenden, interessiert uns nur insofern, als sie von Bedeutung ist, um die unter a) behandelten Fragen von der letzten Grundlage der Ethik zu beleuchten. Falls nämlich das Gute nach seinem Begriff die vollendete Verwirklichung der in jedes Ding gelegten Anlage zu einer spezifischen Form bedeutet, so muss auch das höchste Gut für den Menschen durch die spezifische Natur des Menschen als ein Glied in der gesamten Naturwirklichkeit bestimmt werden oder als in und mit dem für die Menschennatur eigentümlichen Streben und ihrer Potenz gegeben sein. Auch wenn die Natur des Menschen in ihrem Wesen als Vernunft angesehen wird, wird das Gute damit doch nicht Gegenstand einer unmittelbaren Vernunftkenntnis, d. h. in und mit einer reinen Vernunft Einsicht gegeben. Denn infolge des Grundgedankens muss das Gute durch die Wirklichkeit oder Faktizität der Menschennatur bestimmt sein, also kurz durch einen Wirklichkeitsgehalt und nicht durch eine von aller Wirklichkeit unabhängige, reine Vernunftgültigkeit. Grade dadurch unterscheidet sich Aristoteles Ethik aufs schärfste von derjenigen Kants. Dass der Mensch nach seiner Natur vernünftig ist, ist ein Verhältnis, das bei der Bestimmung dessen was gut ist in Betracht gezogen wird. Aber das Gute ist deshalb nicht unmittelbar in einer Einsicht der reinen Vernunft gegeben. Das Zentrum

in Aristoteles Ethik muss die irrationale Bewegung, das Streben, die Potenz sein, die das wirkliche Wesen des Menschen bilden und in und mit denen das Gute funktionell gegeben ist; und keine rationale Einsicht, als sollte das Gute unmittelbar als Gegenstand einer reinen Erkenntnis gegeben sein, als eine reine Vernunftgültigkeit jenseits aller Wirklichkeit.

Indessen hat man vor kurzem in einer der gelehrtesten Darstellungen der Ethik der Antike Aristoteles Ethik so darstellen wollen, als sei das Gute in und mit einer unmittelbaren praktischen Vernunftkenntnis gegeben, weshalb die reine Erkenntnis und nicht ein irrationales Streben die letzte Grundlage und Quelle der Moral wird. »Die so engstverstandene praktische Vernunft, sagt Dittrich, kann somit als Intellekt nur unmittelbare, nicht durch Schlussfolgerung (logismós) vermittelte, intuitive Funktion sein. Sie schaut das wahrhaft Gute als Zweck und Prinzip der Handlung direkt an. Darum nennt Aristoteles die Tugend der praktischen Vernunft, die phrónesis, ein »Auge der Seele«, ihre Funktion ein »Sehen«. Auch er meint also mit phrónesis (sittliche) Einsicht, genau wie Sokrates und Platon.«<sup>22)</sup> Und wenn auch andere Gelehrte sich mehr in der hier vertretenen Richtung aussprechen, kommt es mir so vor, als habe man den Blick nicht genügend auf den hier hervorgehobenen Gegensatz gelenkt und deshalb oft der Einsicht (phrónesis) eine falsche Rolle in dem aristotelischen System zugeschrieben.<sup>23)</sup> Es wird deshalb von Interesse sein, Aristoteles Lehre vom Guten und den Tugenden genauer zu betrachten.

Dass das Gute Glückseligkeit ist, sagt Aristoteles, darin sind sich wohl die meisten einig, aber das sagt nur wenig. Wir müssen bestimmen, was damit genauer gemeint ist. Dies kann dadurch geschehen, dass man die für den Menschen eigentümliche Tätigkeit und Funktion betrachtet. »Und welche wäre das wohl? Das Leben offenbar nicht, da dasselbe ja auch den Pflanzen eigen ist? Für uns aber steht

<sup>22)</sup> Dittrich, Geschichte der Ethik, I, 252.

<sup>23)</sup> Sowohl Max Wundt (a. a. O., 110) als Bröchner (a. a. O., 183) heben den intimen Zusammenhang zwischen der Metaphysik und der Ethik hervor. Aber trotzdem Bröchner in Übereinstimmung hiermit das Gute als die Energie bestimmt, durch die die Eigentümlichkeiten des Menschen vollständig verwirklicht wird (a. a. O., 184), lässt er doch die Vernunft als praktische Vernunft den Zweck des Begehrens setzen (181).



das spezifisch Menschliche in Frage. An das Leben der Ernährung und des Wachstums dürfen wir also nicht denken. Hiernach käme ein sinnliches Leben in Betracht. Doch auch ein solches ist offenbar dem Pferde, dem Ochsen und allen Sinnenwesen gemeinsam. So bleibt also nur ein nach dem vernunft-begabten Seelenteile tätiges Leben übrig, und hier gibt es einen Teil, der der Vernunft gehorcht, und einen anderen, der sie hat und denkt.<sup>24)</sup> Vernünftige Lebenstätigkeit ist also die eigentümliche Funktion des Menschen, die sich in zwei verschiedenen Seelenvermögen äussert: teils der reinen denkenden Vernunftstätigkeit; teils der vernunftbestimmten, praktischen Handlung, deren Ursprung zwar ausserhalb der reinen Vernunft liegt, die aber dennoch auf eine gewisse Weise, die später genauer angegeben werden soll, sich von der Vernunft leiten lassen kann.<sup>25)</sup>

Diese beiden Teile der Seele haben wiederum jede ihre besondere Funktion oder ihr besonderes Vermögen und eine dementsprechende Vollkommenheit oder Tugend. Und da Glückseligkeit Leben in Übereinstimmung mit der vollkommenen Entwicklung der Funktion oder mit der Tugend bedeutet, so entsprechen ihnen wiederum zwei verschiedenen Arten von Glückseligkeit.

Der reinen, denkenden Vernunfttätigkeit entsprechen die Verstandes-tugenden oder die dianoetischen Tugenden, das ist Weisheit und Einsicht (der »epistemonischen« und der »logistischen« Erkenntnisfähigkeit entsprechend).<sup>26)</sup> Von diesen ist wiederum Weisheit die höchste, und rein epistemonische (d. i. anschauende, wissende) Vernunfttätigkeit, die vollendete Glückseligkeit oder »erste« Eudämonie, die der göttlichen Anlage des Menschen entspringt und nur unvollständig und andeutend von Menschen realisiert werden kann.<sup>27)</sup>

Der praktischen Tätigkeit des Menschen, die der an sich unvernünftigen Begehrensvermögen des Menschen entspringt, entsprechen die Charaktertugenden oder die ethischen Tugenden und die »zweite« Eudämonie. Die praktische Handlung ist jedoch nicht vernunft-

<sup>24)</sup> Aristoteles, Ethik, 10 (1097b 33—1098a 5).

<sup>25)</sup> Ausser der eben zitierten Stelle, siehe auch 1. Buch, 13. Kap., wo zwischen der vegetativen, der vernunftbesitzenden und der vernunftgehorchenden Natur unterschieden wird. Die erstere hat überhaupt keinen Anteil an der Tugend. Den beiden letzteren entsprechen die dianoetischen bzw. die ethischen Tugenden.

<sup>26)</sup> Aristoteles, a. a. O., 22 (1103a 3 seq.) und VI. Buch, Kap. 2.

<sup>27)</sup> A. a. O., X. Buch, Kap. 7.

los. Denn wenn auch das Begehren und der Wille (die der Vernunft gehorchende Natur) an sich ausserhalb der Vernunft liegen,<sup>28)</sup> so entsteht die rechte ethische Handlung nur durch das Zusammenwirken eines auf das Gute als Ziel gerichteten Willens (das ist die sittliche Tugend) und einer richtigen Vernunft Einsicht (phrónesis, die an und für sich eine reine Verstandestugend ist) in Mittel und Wege zu diesem Ziele.

Die Einsicht (phrónesis) ist also nicht, wie Dittrich will, intuitive Erkenntnis des wahrhaft Guten als Ziel und Prinzip des Handelns, oder praktische Vernunft im gewöhnlichen Sinne. Einsicht ist an sich eine theoretische Vollkommenheit und bleibt, auch insofern sie die rechte Handlung bedingt, rein theoretisch. Ihre Bedeutung besteht darin, dass sie die Mittel zu einem Ziele erkennt, das selber ganz und unmittelbar in und mit dem Willen (búlesis) gegeben ist. Dieser ist an und für sich ohne Vernunft.

Das Gute ist deshalb nicht in und durch eine intuitive Vernunftserkenntnis gegeben. Aristoteles kennt keine gesetzgebende, praktische Vernunft, deren Maxime kraft ihres Ursprungs aus der Vernunft praktische Gültigkeit besässe.<sup>29)</sup> Nein, das Gute und das Moralische bedeutet für Aristoteles nicht eine von der Wirklichkeit verschiedene Vernunftgültigkeit, sondern wachsen im Gegenteil aus der Wirklichkeit selber als innerstes Wesen und innerste Tendenz derselben. Das (menschlich) Gute ist in und mit dem der Menschennatur innewohnenden innersten Streben und Wollen gegeben. Und das bewusste Streben ist richtig, wenn es in Übereinstimmung mit dieser, seiner eigenen, tiefsten, unbewussten Tendenz ist.<sup>30)</sup>

<sup>28)</sup> Vergl. oben Anm. 25.

<sup>29)</sup> Hiermit stimmt es überein, dass die Vernunft nach Aristoteles keine selbständig bewegende Kraft hat, sondern nur Kraft des Begehrens bewegt; Aristoteles, über die Seele (übers. v. Busse) S. 87, vergl. über Thomas von Aquino unter unter Nr. 4.

<sup>30)</sup> Um unsere Auslegung zu begründen führe ich folgendes an:

1. Vor allem folgende Hauptstellen, in denen hervorgehoben wird, dass die rechte Handlung durch das gemeinsame Wirken von sittlicher Tugend und Einsicht entsteht, und zwar richtet sich die sittliche Tugend auf das gute Ziel, die Einsicht auf die rechten Mittel, nämlich: S. 131, L. 11—17 (1144a 6—11). (Ferner kommen die menschlichen Handlungen unter dem massgebenden Einflusse der Klugheit und der sittlichen Tugend zu stande. Die Tugend macht, dass man sich das

Aber wann tritt diese Kongruenz ein? Wann ist der wirkliche Wille gut? Darauf gibt Aristoteles keine andere Antwort als einen Hinweis auf — die tugendhaften Männer. Seine Bestimmung des ethisch Guten und der ethischen Tugend scheint sich auf diese Weise in einen Zirkel aufzulösen: das praktisch Gute als das äusserste Ziel des guten Willen wird durch den Hinweis auf die sittliche Tugend bestimmt, und diese wiederum durch einen Hinweis auf den auf das Gute gerichteten Wil-

rechte Ziel setzt, die Klugheit, dass man die rechten Mittel dazu wählt. Der vierten Seelenteil, der vegetative, hat keine solche Tugend, weil es nicht bei ihm steht, zu handeln oder nicht zu handeln. und S. 133, L. 32—36 (1145a 2—6) (Aber auch wenn die Klugheit zum Handeln nichts beitrüge, bedürfte man ihrer offenbar doch, weil sie die Vollkommenheit eines Seelenvermögens ist, und weil die Willenswahl ohne Klugheit und ohne Tugend nicht recht geraten kann. Diese lässt uns das Ziel bestimmen, jene die Mittel dazu gebrauchen.) Hiermit kann verglichen werden S. 128, L. 6—9 (1142b 31—33) (Wenn demnach wohlberaten zu sein ein Merkmal des klugen Mannes ist, so kann man sagen: die Wohlberatenheit ist Richtigkeit in Bezug auf das, was zu einem Zweck frommt, von dem die Klugheit eine wahre Meinung hat.), indem der Relativsatz am Schluss sich nicht auf »Zweck«, sondern auf, »das, was zu einem Zweck frommt« beziehen sollte.

2. Danach die Art und Weise, auf die der Begriff Einsicht mit dem Begriff Überlegung (*bouleusis*) verbunden ist und dieser wieder mit den Mitteln. Es wird gesagt, dass die Einsicht mit denselben Dingen zu tun hat, die Gegenstand der Überlegung sind (S. 122, L. 8—10 (1141b 8—9), vergl. S. 120, L. 36—38 (1140a 25—27)). Dass nicht Ziel, sondern nur Mittel Gegenstand der Überlegung ist, wird häufig gesagt, siehe S. 46, L. 24 f. (1112b 11 seq.), S. 47, L. 14—16 (1112b 33—34), S. 47, L. 38—40 (1113a 12—14) zusammen mit L. 21—22 (ib. Zeile 2—4), wo gesagt wird, dass der Gegenstand der Willenswahl (*proairesis*) derselbe ist wie der der Überlegung; S. 48, L. 39—41 (1113b 3—5).

3. Dass Einsicht an und für sich nichts mit dem Guten als Ziel zu tun hat, sondern ebensogut Einsicht in die Mittel zu einem schlechten Zweck sein kann, ergibt sich ferner aus dem Unterschied, den Aristoteles zwischen Einsicht und Wohlberatenheit (*eubulia*) macht, wobei der letzte Begriff nämlich speziell die vernünftige Einsicht in die Mittel zum Guten bezeichnet (S. 127, L. 19—31 (1142b 16—22)).

Nun muss indessen eingeräumt werden, dass es verschiedene Stellen gibt, wo Einsicht von Aristoteles so gebraucht wird, dass sie zugleich in sich selber Relation zum Guten trägt. So z. B. S. 131, L. 39 (1144a 23); S. 132, L. 12 (1144b 36), wo die Einsicht im Gegensatz zur Geschicklichkeit gestellt wird, d. h. zu der Fähigkeit das zu tun und zu treffen, was ein gewisses Ziel fördert, abgesehen von der Güte desselben, und wo gesagt wird, dass es unmöglich ist, einsichtsvoll zu

len. Dies bedeutet, dass Aristoteles keine Ableitung der Tugenden aus einem höchsten Prinzip geliefert hat — und wahrscheinlich auch nicht zu liefern bestrebt gewesen ist. Aristoteles verweist ganz einfach auf das Beste in den besten Männern seiner Rasse und seiner Zeit als Beweis dafür, welche Möglichkeiten in der Menschennatur liegen. Es sind die lebendigen Vorbilder der Tugend. Dies bedeutet wiederum, dass Aristoteles auf sein eigenes moralisches Bewusstsein und das seiner Zeit

sein, ohne gleichzeitig tugendhaft zu sein. Erwähnt mag auch S. 128, L. 6—9 (1142b 31—33) werden, wo Wohlberatenheit als ein Kennzeichen des einsichtsvollen Mannes genannt wird. Diese Stellen werden jedoch durch eine Zweideutigkeit in Aristoteles Terminologie erklärt. Während wir im Vorhergehenden davon ausgegangen sind, dass die Begriffe »Einsicht« und »moralische Tugend« die beiden Komponenten der moralischen Handlung bezeichnen, geschieht es auch, dass Aristoteles jeden einzelnen dieser beiden Begriffe (manchmal unter Hinzufügung von »im eigentlichen Sinne«) gebraucht, um denselben Komplex zu bezeichnen, also — Einsicht + Tugend in der zuerst angegebenen Bedeutung. Diese Zweideutigkeit ist leicht verständlich, da der allgemeine Sprachgebrauch geneigt ist, diese Ausdrücke für das ganze moralische Resultat zu gebrauchen, während die Bedeutung, die sie in Aristoteles System haben, mehr technisch ist. Dass diese Erklärung richtig ist, geht daraus hervor, dass Aristoteles nicht allein lehrt, dass es unmöglich ist, einsichtsvoll zu sein, ohne tugendhaft zu sein, sondern auch umgekehrt, dass es unmöglich ist, im eigentlichen Sinne tugendhaft zu sein, ohne einsichtsvoll zu sein. Der Zirkel, der hierdurch scheinbar entsteht, verschwindet nämlich durch die aufgestellte Annahme. Er hat bisher bei der Auslegung viel Kopfzerbrechen hervorgerufen, ohne dass man ihn indessen hat überwinden können. (Trendelenburg, Hist. Beiträge zur Phil. II, 384, versucht um den Zirkelschluss herumzukommen, dadurch, dass er ihn als Ausdruck einer realen Wechselwirkung in der ethischen Entwicklung erklärt, aber Zeller, Phil. der Griechen, II, 2 (3. Aufl.) S. 658, weist mit Recht diese Erklärung ab und nimmt mit Hartenstein, Berichte der Kgl. sächs. Akad. d. Wissenschaften, Lpzg. 1859, 84 und 91; Walter, Die Lehre von der praktischen Vernunft in der griechischen Philosophie, 1874, 495, und Eucken, Über die Methode und Grundlagen der aristotelischen Ethik, 1870, 24, an, dass hier wirklich ein Zirkel bei Aristoteles vorliegt. Loening, Die Zurechnungslehre des Aristoteles, 1903, 58 f., 82 f., schliesst sich der Wechselwirkungstheorie an. Wittmann, Die Ethik des Aristoteles, 1920, 96, ist dem Richtigen auf der Spur, indem er durch den Nachweis, dass phronesis ein mehrdeutiger Begriff ist den Zirkel auflösen will. Am richtigsten ist es jedoch zu sagen, dass der scheinbare Zirkel nur die Folge einer ungenauen Terminologie ist.) Ganz besonders wird bemerkt, dass Aristoteles gerade in diesem Zusammenhange Tugend im eigentlichen Sinne im Gegensatz

verweist. Einen Beweis für die Gültigkeit dieses Bewusstseins liefert er nicht, und hat er wohl auch nicht zu liefern beabsichtigt. Aristoteles hat niemals daran gezweifelt, dass das moralisch Gute und das moralisch Schlechte in Wahrheit verschieden ist, wie in Wahrheit Verschiedenheit zwischen dem Süßen und dem Bitteren ist, zwischen dem Weissen und dem Schwarzen. Und wenn auch die Anschauungen darüber was gut ist auf dieselbe Weise abweichen können, wie das, was dem einen (dem

zur natürlichen Tugend, der natürlichen Disposition oder dem Habitus, also der einen Komponente des Komplexes stellt (S. 132, L. 16—17, L. 32—33 und L. 38—40 (1144b 3—4, 13—14, 15—17). Tugend im eigentlichen Sinne bedeutet dann den ganzen Komplex. Auf gleiche Weise wird S. 136, L. 40—44 (1146a 7—9) »Einsicht« ganz unzweideutig zur Bezeichnung der Vereinigung von Tugend und Einsicht im engeren Sinne gebraucht. Die beiden scheinbar zirkulären Sätze sagen also nicht anderes, als dass es unmöglich ist, sittlich zu handeln (was salopp so ausgedrückt wird, dass man einsichtsvoll oder tugendhaft im eigentlichen Sinne ist), ohne sowohl Tugend als auch Einsicht zu besitzen.

Auch das Stück S. 117, L. 33—S. 118, L. 2 (1139a 17—26, das von Dittrich herangezogen wird, macht keine Schwierigkeiten, sondern kann in Übereinstimmung mit der hier versuchten Auslegung ganz natürlich gelesen werden.

Die einzige Stelle, die ernstlichen Zweifel hervorrufen kann, ist das 12. Kapitel des 6. Buches. Hier wird gesagt, dass die Einsicht, wie der Verstand (Nus) auf »das Einzelne und Letzte« gerichtet ist. Der Verstand (Nus) ist doppelt: »Und der eine Verstand, der es mit den Demonstrationen zu tun hat, geht auf die unbeweglichen und ersten Begriffe, der andere aber, der praktische, auf das Letzte, das Mögliche, den Untersatz. Solches ist Prinzip im Sinne des Zweckes oder des Beweggrundes; das Einzelne kann ja Prinzip sein, weil man aus ihm das Allgemeine gewinnt. Dieses Einzelne muss nun durch Wahrnehmung erfasst werden, diese aber ist Verstand.« Es scheint hier gesagt zu werden, dass der Verstand eine unmittelbare intuitive Erkenntnis dessen ist, was in dem Einzelnen (als Ziel) gut ist, und die Einsicht eine auf dieser Basis durch Induktion gewonnene Einsicht in das allgemeine Prinzip des Guten. Dies würde bedeuten, dass Einsicht (phronesis) eine wirkliche praktische Erkenntnis wäre, und das Gute als Ziel Gegenstand derselben, auf Grund einer Induktion des Einzelnen.

Aber ein genaueres Studium der Stelle im Ganzen des Zusammenhangs und mit Rücksicht auf die Paralellstellen führt zu einem ganz anderen Resultat.

Die Frage ist: was meint Aristoteles damit, dass der praktische Verstand auf das »Letzte und Einzelne« geht? Zur näheren Beleuchtung sei angeführt, dass Aristoteles in den unmittelbar vorausgehenden

Gesunden) als süß erscheint, dem anderen (dem Kranken) bitter erscheinen kann, ist Aristoteles doch nicht im Zweifel darüber, dass die Dinge in Wahrheit so sind, wie sie dem Gesunden bzw. dem Tugendhaften, d. h. der überwiegenden Mehrzahl der Menschheit erscheinen. »Was alle glauben, das behaupten wir, ist wahr. Wer diesen übereinstimmenden Glauben der Menschheit verwirft, wird schwerlich glaub-

Kapiteln wiederholt den Gegensatz zwischen dem Einzelnen und dem Allgemeinen behandelt und illustriert hat, gerade in dem Sinne dass Einsicht vorzugsweise auf das Einzelne gehe. Es ist deshalb wohlbe-gründet die vorliegende Stelle in Übereinstimmung mit den vorherge-henden Kapiteln auszulegen. Seite 124, L. 19 (1141b 14—22): »Auch geht die Klugheit nicht bloss auf das Allgemeine, sondern auch auf die Erkenntnis des Einzelnen. Denn sie hat es mit dem Handeln zu tun, das Handeln aber bezieht sich auf das Einzelne und Konkrete. Daher sind auch manche, die keine Wissenschaft haben, praktischer oder zum Han-deln geschickter als andere mit ihrem Wissen; besonders sind dies die Leute mit viel Erfahrung. Denn wenn z. B. jemand wüsste, dass leichtes Fleisch gut verdaulich und gesund ist, ohne aber zu wissen, welches Fleisch leicht ist, so würde er damit keinen gesund machen, wohl aber wird es derjenige vermögen, der weiss, dass Vogelfleisch leicht und gesund ist. Die Klugheit aber ist praktisch, und darum muss man beides. Kenntnis des Allgemeinen und des Besondern, haben oder, wenn nur eines. Lieber das letztere.« Hieraus ergibt sich, dass das Praktische auf das Einzelne geht, weil alles Handeln Handeln unter bestimmten, konkreten Umständen ist; und zweitens, dass »Einsicht in das Einzelne« hier erfahrungsmässiges Wissen gewisser konkreter theoretischer Verhältnisse bedeutet: z. B. dass Geflügel für die Ver-dauung leicht und gesund ist. Dasselbe ergibt sich aus S. 126, L. 7 f. (1142a 20 seq.), wo der Satz »dieses Wasser ist schwer« als Beispiel für ein Wissen um das Spezielle genannt wird.

Das Wissen von dem hier die Rede ist, ist also kein Wissen von dem, was unmittelbar und an sich gut ist, überhaupt kein praktisches Wissen, sondern einfaches Erfahrungswissen von dem Wesen und der Bedeutung der Dinge in gewissen Beziehungen: dass Geflügel leicht und gut für die Verdauung ist; dass dieses Wasser schwer und schädlich ist.

Hiermit stimmt es überein, dass »das Letzte« synonym »das Mög-liche« genannt wird, was dagegen eine völlig verfehlte Bezeichnung für das als an sich gut intuitiv Erkannte sein würde.

Hiermit stimmt ebenfalls überein, dass »das Letzte« auch »der Un-tersatz« genannt wird. Denn der Sinn ist, dass die von dem praktischen Verstand vermittelte Kenntnis des Einzelnen den Untersatz in einem praktischen Syllogismus bildet, dessen Obersatz Ausdruck für das in und mit dem Willen gesetzte Ziel ist. z. B.

würdigeres zu sagen wissen.« Diese Worte spiegeln Aristoteles philosophischen Geist klar. Er ist nicht, wie z. B. Descartes, der grosse Zweifler, der alle gebräuchlichen Annahmen niederreißen will, um unser Wissen auf ein neues und sicheres Fundament aufzubauen. Mit griechischem Mass meint Aristoteles eigentlich nicht, irgend eine neue Moral entwickeln oder einen Beweis für die angenommene liefern zu können, sondern nur die Voraussetzungen klarlegen, die erklären

Obersatz: Es gilt die Gesundheit zu bewahren.

Untersatz: Dieses Fleisch ist gesund und leichtverdaulich.

Schluss: Es steht dem Genuss dieses Fleisches nichts im Wege.

»Der Untersatz« bedeutet also schlechthin dasselbe, wie die Kenntnis der Wirklichkeit, die in Verbindung mit einer Zielsetzung für den praktischen Schluss bestimmend ist.

Dass das »Einzelne« durch Wahrnehmung erfasst werden muss, ist nun ganz selbstverständlich. Dass die Wahrnehmung Verstand (Nûs) genannt wird, ist zwar ungewöhnlich, aber insofern einleuchtend, als in der Wahrnehmung ein unmittelbar anschauendes Wissen gegeben ist und kein Schluss; deshalb ist sie Nûs, nicht Logos. Übrigens kommt es auch sonst in den aristotelischen Schriften gelegentlich vor, dass die Erfahrungsurteile als Episteme bezeichnet werden, so Met. Z, 15. 1040a, 3 und de an. II. 5. 417b 18 u. 26, vergl. J. Geysers Die Erkenntnistheorie Aristoteles, 1917, 192.

Der Satz: »Solches (das Letzte) ist Prinzip im Sinne des Zweckes oder des Beweggrundes; das Einzelne kann ja Prinzip sein, weil man aus ihm das Allgemeine gewinnt« wird durch die Paralellstelle S. 119, L. 24 (1139b 28) beleuchtet (»Die Induktion ist auch Prinzip des Allgemeinen, der Syllogismus dagegen geht von dem Allgemeinen aus. Mithin gibt es Prinzipien als Prämissen des Syllogismus, die nicht wieder durch einen Syllogismus gewonnen werden. Mithin tritt hier die Induktion ein«), woraus sich ergibt, dass das »Einzelne« Prinzip (Prämisse, Voraussetzung) des Syllogismus genannt wird, weil es die Induktionsgrundlage für die allgemeinen Sätze des Syllogismus bildet. In Übereinstimmung hiermit muss man die Stelle verstehen. »Das Einzelne« ist Prinzip des praktischen Syllogismus, insofern es das Induktionsmaterial eines allgemeinen Erfahrungssatzes bildet, z. B. dass alles leichte Fleisch gesund ist, der als Untersatz in diesem auftritt. (Der praktische Syllogismus konkludiert in einer allgemeinen Handlungsregel, der, um auf das Handeln angewendet zu werden indessen, erneut einen Syllogismus mit speziellem Untersatz erfordert: dieses Fleisch ist leicht. Das meint Aristoteles, wenn er hervorhebt, dass das Praktische immer auf das »Einzelne« geht, und dass die Kenntnis desselben darum wichtiger sei, als die Kenntnis induktiver Generalisationen).

Das Resultat ist also: wenn Aristoteles sagt, dass es die Aufgabe des Verstandes ist, Kenntnis des »Einzelnen« zu erwerben, bedeutet dies nicht intuitive Einsicht in das an sich Gute, sondern

können, dass es eine moralische Wahrheit gibt. Aristoteles Ethik, um kantische Terminologie zu gebrauchen, ist keine synthetische, sondern nur eine analytische Deduktion der Moral.

#### 4. THOMAS VON AQUINO.

Nachdem man im 14. Jahrhundert aufs neue mit Aristoteles Ori-

solche erfahrungsmässige Kenntnis vom speziellen Wesen der Dinge und ihrer Bedeutung in gewissen Beziehungen, die den notwendigen Untersatz in einem praktischen Syllogismus bildet, dessen Obersatz Ausdruck des in und durch dem Willen selber gegebenen Ziels ist. Aufgabe der schliessenden (logischen) Vernunftfähigkeit ist es, die Konklusion in diesem Syllogismus zu ziehen, um auf diese Weise Einsicht in das zu gewinnen, was als Mittel zum Ziel dient. Diese Einsicht tritt zugleich als ein praktisches Gebot einer gewissen Handlungsweise an den Willen auf.

Zu bemerken ist nur noch der Ausdruck (S. 129, L. 30—31 (1143b 4)), dass das Einzelne Prinzip »im Sinne des Zweckes« ist. Nach unserer Auslegung sollte man eher »Prinzip des Zweckes« oder ähnlich erwartet haben. Es ist wahrscheinlich, dass der Text hier nicht ganz unzweideutig ist oder keine ganz präzise Übersetzung zulässt.

Die Bestimmung des phronesis-Begriffes und die Auslegung mehrerer der hier hervorgehobenen Quellenstellen, ganz besonders: Ethik, VI, 12, 1143 a 35, ist Gegenstand eingehender Erörterung in der vorhandenen Literatur gewesen, und wir sehen uns deshalb, ohne Kenntnis des griechischen Originaltextes, in einen äusserst subtilen Philologenstreit verwickelt.

In Übereinstimmung mit der allgemeinen Tendenz Aristoteles gemäss der Vorstellung neuerer Zeiten von einer unmittelbaren, gesetzgebenden, praktischen Vernunft als Quelle aller ethischen Normen zu deuten, wollte die ältere Anschauung in »phronesis« den Ausdruck einer höchsten Vernunfttätigkeit sehen, der es in unmittelbarer Anschauung zusteht, das Gute als das letzte Ziel des Willens zu bestimmen. So Trendelenburg, Hist. Beiträge zur Phil., II (1855), 373 f., bes. 378, 382 (mit der Modifikation, dass es der phronesis zusteht, die zum Ziel geeigneten Mittel aufzusuchen, während man annimmt, dass die praktische Vernunft unter dem Namen Nûs unmittelbar das Ziel bestimmt); Brandis, Handbuch der Geschichte der Philosophie, II, 2, 1447—48 mit der Anmerkung 298; und Zeller, Die Philosophie der Griechen, 2. Aufl., 450, 502 f. Aber nachdem Hartenstein, Über den wissenschaftlichen Wert der aristotelischen Ethik in »Berichte der philos-histor. Klasse der kgl. sächs. Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig«, 1859, 84—87, gegen diese Auffassung Einspruch erhoben hatte und die Aufgabe der praktischen Vernunft auf eine Bestimmung der zur Erreichung der Ziele — die un-



nalwerken bekannt geworden war, entstand die Aufgabe, die vorhandene Theologie, wie sie besonders durch Augustinus ausgebildet worden war, mit dem aristotelischen System zu vereinigen. Diese Aufgabe wurde von Thomas von Aquino gelöst, der mit bewundernswerter Energie und konstruktiver Begabung das theologisch-philosophische System des Mittelalters aufbaute und in seiner *Summa theologiae* der Scholastik ein unvergessliches Denkmal errichtete.

mittelbar in dem Begehren gegeben und durch die sittliche Beschaffenheit des Willens als ethisch bestimmt sind — geeigneten Mittel beschränkt hatte, schien diese neue Auffassung eine Zeitlang die herrschende werden zu sollen. Hartenstein schlossen sich WALTER, EBERLEIN, EUCKEN, ZIEGLER, KASTIL und ZELLER in der 3. Aufl. an, vergl. hierzu Loening, *Die Zurechnungslehre des Aristoteles*, 1920, 92.

Indessen hat LOENING in dem soeben angeführten Werke die auf diese Weise erreichte Einigkeit durchbrochen, und die Bewegung in der neueren Literatur scheint aufs neue in die Richtung zu gehen, die der *phrónesis* Bedeutung als praktische Vernunft im Sinne der normativen Ethik zuspricht (z. B. Wittmann, a. a. O., 94—95, vergl. 73 und 55 f., und Dittrich, *Geschichte der Ethik*, I, 252).

Loenings Standpunkt bedeutet indessen kein einfaches Zurückkehren zu der älteren Lehre. Es wird eingeräumt (a. a. O., 27, 29), dass diese auf eine falsche Lesung von *De anim.* III, 10, 433, 13 aufbaute. Durch eine Reihe äusserst subtiler Auslegungen und philologischer Argumente versucht nun Loening darzulegen, dass es nach Aristoteles die erste Aufgabe der praktischen Vernunft ist, durch unmittelbares Denken, den Zweck der Handlung zum Bewusstsein zu führen. Doch bedeutet dies nicht, wie die ältere Auffassung meinte, dass das Ziel hiermit auch für das Begehren gesetzt ist; die Vernunft schaut das Ziel nur als das was begehrtbar, erstrebenswert oder gut ist an und bildet hiermit die notwendige Bedingung für ein aktuelles Streben. Denn dieses kann sich nur auf das richten, was vorher von der Vernunft als gut erkannt ist (a. a. O., 16—17). Auf diese Weise bringt Loening seine Lehre mit Aristoteles bekanntem Satz in Einklang, dass die Vernunft nicht unmittelbar zum Handeln bewegen kann. Aber die Hauptsache ist, dass Loening, wie die ältere Lehre, aufs Neue das Gute, d. h. das Sittliche selber einem unmittelbaren Vernunftgebot entspringen lässt und nicht der realen Tendenz oder dem Ethos der Menschennatur. »Das, was wir heute das Ethische oder Sittliche nennen, hat daher seinen Ursprung nach aristotelischer Lehre gar nicht im Ethos, sondern in der Vernunft, und es wäre im Sinne dieser Lehre sonach richtiger, es als das Phronetische, und die Wissenschaft vom Guten nicht sowohl als Ethik, sondern als Phronetik zu bezeichnen«, Loening, a. a. O., 90.

Der Ausgangspunkt und die wesentlichste Unterstützung für Loe-

Wegen der nahen Verbindung zwischen Aristoteles und Thomas wird eine Untersuchung der thomistischen Ethik Möglichkeit zu einer Verifikation unserer Auslegung des Aristoteles geben. Auch mit Rücksicht auf den ungeheuren Einfluss, den Thomas bis auf den heutigen Tag auf alles katholisch orientierte Denken ausgeübt hat, wird eine solche Untersuchung von Interesse sein.

Wie aus dem folgenden hervorgehen wird, bestätigt diese Unter-

nings Auslegung ist die Aristotelische Lehre (in *De anim.* III, 10) davon, dass das Begehren nur das erstreben kann, was als gut erkannt ist. Nimmt man an, dass der sittliche Wille in und durch sich selbst das Gute als Ziel bestimmt, scheint eine unüberbrückbare Kluft zwischen Aristoteles Ethik und seiner Psychologie zu entstehen. Abgesehen davon, ob Loenings Lesart der Stelle in der Psychologie richtig ist oder nicht (Seine Argumentation (a. a. O., 29) gegen HARTENSTEIN, nach dessen Lesart kein Widerspruch zur Ethik entsteht, erscheint mir schwach), muss wie im Text hervorgehoben, behauptet werden, dass im Begriff des Guten selber voraussetzungsweise die Annahme eines natürlichen, unbewussten Strebens liegt, das nicht mit Bewusstsein seines Zieles versehen ist. Der Satz in der Psychologie kann deshalb nur das bewusste Streben angehen, nicht das, das die Ethik fundiert. (Dass dieses unbewusste Streben nicht meine eigene freie Phantasie ist, sondern wirklich voraussetzungsweise in Aristoteles Ethik liegt, ob er sich dessen nun selber bewusst gewesen ist oder nicht, wird im höchsten Grade durch die Rolle unterstützt, den dieser Begriff unter dem Namen »*appétit naturel*« bei Thomas von Aquino spielt; siehe hierüber unten unter Nr. 47). Aber auch, wenn wirklich ein Schisma zwischen Aristoteles Psychologie und der von uns verteidigten Auslegung seiner Ethik bestehen sollte, bleibt es doch außerordentlich problematisch, welcher Argumentationswert dieser Tatsache zusteht. Loening basiert seine Auslegung auf die Forderung, den erwähnten Widerspruch aus der Welt zu schaffen. Aber seine eigene Lehre führt ihrerseits zur Annahme »eines Zirkels und damit einer klaffenden Lücke« (51—52) mitten im Zentrum der Ethik, nämlich in der Bestimmung des Guten selber. Wie es gleich unten im Text besprochen wird, gibt nämlich Aristoteles prinzipiell keine andere Bestimmung des Inhalts der Tugend, als eine Verweisung an tugendhafte Männer. Dadurch scheint wiederum ein Zirkel zu entstehen. Soll das Gute prinzipiell in einer unmittelbaren Vernunft Einsicht gegeben sein, so ist diese Wendung wahrlich sowohl unnatürlich als absurd. Nimmt man dagegen an, dass das Gute in und mit den Tendenzen und Möglichkeiten der realen Menschennatur gegeben ist, ist der Hinweis auf die »besten Männer« als lebendigen Demonstrationen der Anlagen der Menschennatur sehr natürlich und verständlich, wenn es auch immer noch eine Frage bleibt, wie »die Besten« als solche erkannt werden können, vergl. näheres hierüber gleich im folgenden Texte. Man scheint also ebensogut in entgegengesetzte Richtung argumentieren zu können, wenn man als Ausgangs-

suchung unsere Aristotelesauffassung, indem wir bei Thomas dieselbe Bestimmung des Begriffes des Guten und seiner metaphysischen Voraussetzungen finden, die wir aus Aristoteles erschlossen haben, nur dass diese deutlicher herausgearbeitet und mit einer christlich-theologischen Krönung versehen sind, wobei bestimmte vereinzelte, Aristoteles fremde, Gedankenelemente zugesetzt worden sind, die einer neuen Entwicklung Möglichkeit eröffnen.

punkt »die klaffende Lücke«, die eine Konsequenz von Loenings Auslegung ist, nimmt. Unter diesen Umständen wird es fast eine Geschmackssache, wo die »Lücke« oder das »Schisma« angebracht wird. Hinzu kommt, dass die Gegenargumente, die Loening (67 f.) gegen die Hilfsstellen der entgegengesetzten Auffassung anführt, mir oft recht verstiegen und angreifbar vorkommen.

Wenn ich mich überhaupt darauf eingelassen habe, in diesem Streit Standpunkt zu nehmen, ist es, weil ich davon überzeugt bin, dass die Feststellung der obersten, nicht klar ausgesprochenen Prinzipien der aristotelischen Ethik ausserhalb dessen fallen, was durch eine gewöhnliche philologisch-subjektive Auslegung von Quellenstellen durch den Vergleich mit Parallellstellen usw. erreicht werden kann. Durch passende Vermutungen, Begrenzungen oder Erweiterungen des buchstäblichen Sinnes wird jeder einigermaßen geschickte Philologe seine Theorie zu »Übereinstimmung« mit den Quellen bringen können. Entscheidend wird nach meiner Anschauung allein eine philosophisch-objektive Auslegung von der fundamentalen Struktur des aristotelischen Systems aus. Auf diese Weise betrachtet, muss es sich die hier kritisierte Auslegung gefallen lassen, als eine gemäss den gewöhnlichen Vorstellungen der Neuzeit von einer praktischen Vernunft zurechtgemachte Konstruktion von Anfang an verdächtig gemacht zu werden. Dazu kommt, dass wir in Aristoteles Metaphysik einige der fundamentalen tragenden Pfeiler gefunden zu haben glauben, worauf das ganze System ruht, die natürlich in die Ethik in ihrer hier verteidigten Gestalt hineinwachsen. Gegenüber diesem tiefen, organischen Zusammenhang zwischen Metaphysik und Ethik spielt eine gewisse mögliche Nichtübereinstimmung mit der Psychologie nur eine untergeordnete Rolle, um so mehr, als diese Nichtübereinstimmung, wenn sie überhaupt vorhanden ist, schon durch die Annahme eines unbewussten Strebens, die jedenfalls voraussetzungsweise im Begriffe des Guten selber liegt, entfernt werden kann.

Von späteren Auslegern hat sich, wie genannt, Wittmann Loening angeschlossen, insofern, als auch Wittmann lehrt, dass es der phronesis zusteht, sich nicht nur mit den Mitteln für die höchsten Ziele zu befassen, sondern auch mit der Erkenntnis dieser höchsten Ziele selber, indem phronesis insofern als ursprünglich normgebendes Bewusstsein von Pflicht oder dem »Seinsollenden« auftritt; a. a. O., 92, vergl. 85, 73, 74, 76, 84. Aber Wittmann will dies auf andere Weise begründen als Loening, nämlich durch eine Auslegung des phronesis-

Die thomistische Theologie und Philosophie im Ganzen ist teleologisch wie die aristotelische. Der Zweck ist der Zentralbegriff, um den sich alles dreht.<sup>31)</sup> Und der Zweck ist Gott. Zu Gott strebt alles nach seiner Natur und Bestimmung, sowohl das Lebende als das Tote. Die letzte Erklärung jedes Phänomens ist final. Das erste aller Ursachprinzipien ist die Finalursache.<sup>32)</sup> D. h. Thomas Weltanschauung ist animistisch-antropomorphisch wie die des Aristoteles.

Nicht allein der Mensch, sondern die ganze Natur strebt zu einem letzten Ziel. In der mit Intelligenz begabten Natur wird dieses Streben Wille genannt, in der unintelligenten Natur natürlicher Appetit (*appétit naturel*). Der Unterschied besteht darin: während die vernünftige Natur Bewusstsein ihres Zieles als Ziel besitzt (*l'idée de fin*) und deshalb bewusst nach diesem strebt, entbehrt die unvernünftige Natur jeder Vorstellung ihres eigenen Zieles und bewegt sich deshalb blind vorwärts auf dieses zu wie der Pfeil auf sein Ziel (*but*).<sup>33)</sup> Der Unterschied liegt also in der Vorstellung des Zieles, in dem Bewusstsein des Strebens, nicht in ihm selber.

Diese Bewegung in allem Seienden ist mit der Entwicklung der Kraft oder Potenz zum Akt, oder mit der Entfaltung des unvollkommenen Seins zur Vollkommenheit identisch, und hierauf basiert Thomas den Begriff des Guten. Das Gute und das Seiende ist in Wirklichkeit dasselbe, nur in der Vorstellung getrennt. Denn: »la nature du bon consiste dans l'appétibilité; ce qui a fait dire au Philosophe, dans la Métaphysique: »Le bon est ce que tout appète«. Or, d'une part, les choses sont appétibles selon qu'elles sont parfaites, puisque tout aspire à la per-

Begriffes in Analogie zu dem Begriff der »rechten Vernunft« (*orthos logos*), der nach Wittmann grade in einem ursprünglichen, normativen Pflichtbewusstsein bestehen soll (a. a. O., 56, 66, vergl. 91—92, 94—95). Indessen fehlt dieser Deutung des *orthos-logos*-Begriffes, soweit ich sehen kann, jede andere Grundlage als die modernen Vorstellungen, die wir mit Worten wie »Richtigkeit«, »rechte Ordnung« usw. zu verbinden geneigt sind.

<sup>31)</sup> »Ein Gedanke vor allem durchzieht die gesamte thomistische Philosophie und Theologie: der Zweckgedanke. Der Zweck ist die allgemeine Kategorie, unter der das gesamte Universum sowohl wie das Leben des einzelnen betrachtet wird«. Th. Steinbüchel, Der Zweckgedanke in der Philosophie des Thomas von Aquino, 1912, S. 1. i Cl. Baumker, Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Bd. XI, Heft 1.

<sup>32)</sup> Thomas d'Aquino, *Somme théologique*, tome IV, 202.

<sup>33)</sup> A. a. O., IV, 202—03.

fection; d'un autre part, elles sont parfaites selon qu'elles sont en acte: donc elles sont bonnes autant qu'elles sont êtres, car l'être est l'acte de tout. Ainsi l'être et le bon sont un dans la nature des choses; mais le bon implique l'idée d'appétibilité, tandis que l'être ne l'implique pas.«<sup>34)</sup> Es ergibt sich hieraus, dass die Verbindung zwischen den Grundbegriffen der Ethik und der Metaphysik, zwischen dem Begriff des Guten und dem Begriff Potenz-Akt, die wir was Aristoteles betrifft als eine Auslegungshypothese verteidigen mussten,<sup>35)</sup> hier völlig zweifelsfrei zutage tritt. Ich meine, dass die spätere, in so vielen Varianten auftretende Vollkommenheitsethik, die das Gute mit dem Seienden oder Wirklichen identifiziert, das Schlechte mit dem Mangel an Sein oder Wirklichkeit, sich erst von den hier hervorgehobenen Voraussetzungen aus richtig verstehen lässt: Das Gute wird auf ein Streben basiert, und dem Seienden wird ein Streben nach Entwicklung der dem Seienden innewohnenden Potenzen zu Akt, Wirklichkeit oder (vollkommenem) Sein zugesprochen. Das Gute wird dann das entwickelte oder vollkommene Sein selber. Die Vollkommenheitsethik ist die konsequente Entwicklung des Begriffes des Guten auf der Grundlage der animistischen-religiösen Beseelung der Natur.

In Übereinstimmung hiermit bedeutet das für den Menschen Gute das, wonach der Mensch infolge seiner Natur strebt. Wie mehrmals hervorgehoben, muss das »Streben« hier, da das Gute Eins und unveränderlich sein soll, notwendig eine hinter das bewusste Streben eingeschobene metaphysische Substanz sein. Auch dieses Verhältnis tritt bei Thomas deutlich zutage, da er ausdrücklich zwischen dem bewussten Willen des Menschen und seinem unbewussten natürlichen Appetit oder seiner Inklinat[i]on unterscheidet. In der 8. Frage, Art. 1, in der Abhandlung über das letzte Ziel, die dem 6. Kap. im 3. Buch in Aristoteles Ethik ganz entspricht (vergl. oben Nr. 3) heisst es, dass weil der Wille eine Inklinat[i]on ist, die der Auffassung (vom Guten) der Intelligenz folgt, so richtet er sich dann nur entweder auf das Gute oder auf das, was gut erscheint. Dies wird folgendermassen kommentiert: »Mais il faut considérer de plus que toute inclination suit une forme déterminée. L'appétit naturel suit la forme telle qu'elle existe dans la nature; l'appétit sensitif et même l'intellectif ou le rationnel appelé volonté, suivent la forme perçue par l'intellect. De même donc

<sup>34)</sup> A. a. O., I, 86 vergl. IV, 246.

<sup>35)</sup> Vergl. oben S. 206 f.

que l'objet vers lequel tend l'appétit naturel, est le bien tel qu'il existe en réalité, l'objet vers lequel se porte l'appétit rationnel ou volontaire, est le bien tel qu'il est perçu par l'intellect. Conséquemment, pour que la volonté tende vers une chose, il n'est pas besoin que cette chose soit un bien réel, mais qu'elle soit saisie comme bien: voilà pourquoi le Philosophe dit, *Ethic.*, II: «La fin est le bien ou une apparence de bien».<sup>36)</sup> — An einer anderen Stelle heisst es: »Cette définition que quelques-uns donnent de la béatitude: «Celui-là est heureux qui possède tout ce qu'il désire», ou bien «dont tous les désirs sont accomplis», peut dans un sens être regardée comme bonne et suffisante; mais elle est défectueuse dans un autre sens. Si l'on entend par là la possession de toutes les choses que l'homme désire par son appétit naturel, il est vrai de dire que celui-là est heureux qui possède tout ce qu'il désire; car rien ne satisfait l'appétit naturel de l'homme si ce n'est le bien parfait, dans lequel consiste la béatitude. Mais si l'on entend par là la possession des choses que l'homme veut d'après les lumières de sa propre raison, il est des choses ainsi comprises et voulues qui, bien loin de contribuer à la béatitude, sont une source de malheur; car ces sortes de possessions empêchent l'homme d'avoir ce qu'il désire conformément à sa nature: comme aussi la raison accepte quelquefois pour vrai ce qui n'est qu'un obstacle à la connoissance de la vérité».<sup>37)</sup> Deshalb definiert Thomas auch das Gute als »ce que tous les êtres appètent« und leitet daraus das höchste Handlungsgesetz ab: »Il faut rechercher le bien et éviter le mal«.<sup>38)</sup>

<sup>36)</sup> A. a. O., IV, 349—50. Von mir gesperrt.

<sup>37)</sup> A. a. O., IV, 312—13.

<sup>38)</sup> A. a. O., VI, 342. Auch die Stelle IV. S. 373—74 kann angeführt werden, wo gesagt wird, dass »la volonté tend naturellement vers le bien, comme chaque puissance vers son objet«. Zur Beleuchtung dessen, was Thomas unter Natur versteht, zitiere ich: »Comme le disent Boëce, De duab. natur., et le Philosophe, *Metaph.*, V, le mot nature s'emploie en plusieurs sens. Quelquefois il signifie le principe intrinsèque des choses susceptibles de mouvement; et cette nature est alors, ou la matière, ou une forme matérielle, *Physic.*, II. On appelle encore nature une substance ou un être quelconque; et, dans ce sens, une chose est naturelle à une autre quand elle convient à sa substance, c'est-à-dire quand, de soi, elle est dans cette chose. Mais les choses qui ne sont pas dans un être par elles-mêmes, sont toujours rapportées à une autre chose qui est dans cet être par elle-même, comme à leur principe: et en donnant cette acception au mot nature, il est nécessaire que le principe des choses qui conviennent à un être soit naturel«, wozu ich bemerken

Aus den angeführten Stellen geht deutlich hervor, dass hinter dem bewussten (rationalen) Willen ein unbewusster (natürlicher) Appetit oder eine blinde Inklinat ion liegt, und dass dieser immer auf das wahrhaft Gute gerichtet ist (denn auf diese Weise wird ganz einfach dieser Begriff definiert). »Tout désir naturel est légitime«. Und wenn die Vernunft nur dem natürlichen Gesetze folgt, dass Gott in unsere Herzen eingepflanzt hat, wird auch der bewusste Wille, der durch das bestimmt wird, was die Intelligenz als das Gute auffasst, sich auf das wahrhaft Gute richten. Aber die Vernunft des Menschen kann verdorben werden und sich gegen das natürliche Gesetz erheben, und dadurch wird der Wille falsch geleitet, dass er das sucht, was gut erscheint ohne es wirklich zu sein. Der Wille streitet dann gegen sich selber, gegen seine eigene innerste »Ink lination«. <sup>39)</sup>

Auch in dem äusseren Aufbau seiner Ethik folgt Thomas Aristoteles, indem er indessen das System mit einem christlich-theologischen Abschluss versieht. Er fängt mit der Frage an, worin die Glückseligkeit als das vollendete Gute der Menschen besteht; und wie Aristoteles. teilt er dasselbe entsprechend den in den Menschen gelegten Vermögen oder Potenzen in verschiedene Grade oder Stufen ein. Indem Thomas die göttlichen Anlagen des Menschen stärker hervorhebt, wird die Aristotelische Zweiteilung durch eine Dreiteilung abgelöst. Es wird zwischen den theologischen, den intellektuellen und moralischen Tugenden unterschieden, die den drei Stufen der Glückseligkeit entsprechen. <sup>40)</sup> Die höchste oder vollendete Glückseligkeit besteht in dem Anschauen von Gottes Wesen durch die Intelligenz, ein unfassbares Glück, das der Mensch nicht durch eigene Kraft und nicht in diesem Leben erreichen kann. <sup>41)</sup> Dieser entsprechen die übernatürlichen oder theologalen Tugenden (Glaube, Hoffnung und Liebe). Die irdische oder natürliche Glückseligkeit, die in diesem Leben erreicht werden kann, werden nach den beiden Funktionen des Menschen eingeteilt: Erkenntnis und Hand-

---

möchte, dass dieses Stück mit unserer Analyse des Potenz-Akt-Gedankens in mente gelesen werden muss (das Kommende ist im Gegenwärtigen).

<sup>39)</sup> Über »l'appétit naturel«, der als Bewegung »amour naturel« genannt wird, vergl. auch Bd. V. S. 6. wo die natürliche Liebe bezeichnet wird als eine »affinité secrète, comme une intime liaison avec le bien«.

<sup>40)</sup> A. a. O., V, 407, 430.

<sup>41)</sup> A. a. O., IV, 265, 296; V, 610.

lung. Da die Erkenntnis ihr Ziel in sich selber hat, während die Handlung immer nach einem, von sich selber verschiedenen Ziel strebt, ist die Erkenntnis mehr vollendet als die Handlung,<sup>42)</sup> und die Glückseligkeit durch die reine spekulative Erkenntnis, die durch das natürliche Licht zur Erkenntnis von Gottes Existenz (aber nicht seinem Wesen) fortschreiten kann, ist das höchste irdische Glück. Diesem entsprechen die intellektuellen Tugenden Weisheit, Wissenschaft und Verstand.<sup>43)</sup> Aber auch das Handeln führt den Menschen zu Glück, wenn es in Übereinstimmung mit dem Gesetze der Vernunft geschieht. Dem entsprechen die vier moralischen Kardinaltugenden: Einsicht, (Klugheit), Gerechtigkeit, Mässigkeit und Stärke.<sup>44)</sup> Ein einziger wichtiger Punkt der thomistischen Ethik könnte uns indessen an der Richtigkeit unserer Grundauffassung zweifeln lassen. Das ist die grosse Bedeutung, die dem Gesetz als einem Werk der Vernunft beigelegt wird.

Es ist, wie eben gesagt, bei allem praktischen Handeln (und hierher gehört ja die ganze traditionelle Moral) eine moralische Grundforderung, dass sich der Wille dem Gesetz der Vernunft unterwirft und dieser gehorcht. Das Gesetz ist eine Regel, die die verpflichtende Norm oder das Mass aller Handlungen ist.<sup>45)</sup> Es wird definiert als: »une prescription de la raison, se rapportant au bien général, faite par celui qui gouverne la communauté et promulguée«.<sup>46)</sup> — Es gibt verschiedene Arten von Gesetzen. Zuerst das ewige Gesetz, das mit der in Gott existierenden souveränen Vernunft identisch ist. Es regiert alle Handlungen und Bewegungen in der Natur, es ist die göttliche Weisheit, die über alles Erschaffene herrscht.<sup>47)</sup> Alle anderen Gesetze nehmen daraus ihre Kraft.<sup>48)</sup> Insoweit dieses Gesetz vom Menschen durch sein natürliches Licht erkannt werden kann, heisst es das natürliche Gesetz.<sup>49)</sup> Da der Mensch indessen, um sein göttliches Ziel zu erreichen, sich nicht damit begnügen kann, sondern einer erhabeneren Leitung bedarf, hat Gott das göttliche Gesetz promulgiert (das alte und neue Testament), das den Menschen eine höhere Partizipation an dem ewigen Gesetz gewährt.<sup>50)</sup>

<sup>42)</sup> A. a. O., IV, 253, 257.

<sup>43)</sup> A. a. O., V, 411.

<sup>44)</sup> A. a. O., V, 473.

<sup>45)</sup> A. a. O., VI, 286—87.

<sup>46)</sup> A. a. O., VI, 294.

<sup>47)</sup> A. a. O., VI, 296, 321.

<sup>48)</sup> A. a. O., VI, 326.

<sup>49)</sup> A. a. O., VI, 299; 337 f.

<sup>50)</sup> A. a. O., VI, 306—07.



Endlich das menschliche Gesetz, das von der menschlichen Vernunft promulgiert ist, und das teilweise aus dem natürlichen Gesetz als Deduktion, teils als Determination abgeleitet worden ist.<sup>51)</sup>

Man könnte hieraus vielleicht den Eindruck gewinnen, als wäre die Vernunft nach Thomas (und Aristoteles) wirklich das höchste praktische Prinzip, das das Gesetz für alles Handeln und evidente Erkenntnis des an sich Guten enthält, sodass das letzte Fundament praktischer Richtigkeit in der souveränen Gesetzgebung selber enthalten ist und in nichts anderem. Dann würde bei Thomas wirklich die Annahme einer praktischen Vernunft, die unmittelbar das Gute als das vornehmste Ziel und Prinzip des Handelns anschaut, vorliegen (vergl. oben unter Nr. 3 b).

Aber aus Thomas' Darstellung geht ganz eindeutig hervor, dass dies nicht der Sinn sein kann. Ganz wie Aristoteles betont Thomas, dass das Wirken der Vernunft nur darin besteht, dass sie mit dem Ziel »in Verbindung bringt«, Mittel zu demselben angibt. »La loi, comme nous l'avons dit, c'est la raison, qui dirige les actes à la fin.«<sup>52)</sup> Hiermit stimmt es überein, dass die Vernunft überhaupt nicht selbständig bewegen kann, sondern nur kraft des Willens. »La raison reçoit de la volonté, comme nous l'avons dit ailleurs, la force qui mène à l'acte: car lorsque la volonté veut la fin, alors, mais seulement alors la raison prescrit les moyens.«<sup>53)</sup> Die Vernunft hat überhaupt keine selbständige richtungsbestimmende Funktion. Ihre Aufgabe ist nur den natürlichen Inklinationen, die in der Natur des Menschen gegeben sind, zu folgen, um durch das Auffinden der rechten Mittel und Wege den Menschen zu dem in und mit diesen Inklinationen gegebenen Ziel zu leiten. »Or puisque le bien implique l'idée de fin et le mal l'idée contraire, toutes les choses vers lesquelles l'homme incline naturellement, la raison les perçoit comme bonnes et partant comme devant être faites, puis les choses contraires comme mau-

<sup>51)</sup> A. a. O., VI, 361—62.

<sup>52)</sup> A. a. O., VI, 326; vergl. auch VI, 287: »En effet, le propre de la raison, c'est de régler, d'ordonner, de mettre en rapport avec la fin, qui est principe dans les choses pratiques, selon le Philosophe« und die Konklusion VI, 286.

<sup>53)</sup> A. a. O., VI, 288, vergl. hierzu IV, 449—50 und IV, 358 f., wo gesagt wird, dass die Intelligenz den Willen bewegen kann, was die Spezifikationen desselben betrifft (nämlich indem sie das Objekt desselben bestimmt), aber nicht insofern es seine Ausführung angeht (nämlich ob überhaupt gewollt werden soll oder nicht).

vaies et par suite comme devant être évitées. Les préceptes de la loi gravée dans les coeurs suivent donc l'ordre des inclinations naturelles.«<sup>54)</sup>

Das bedeutet also alles andere, als dass die Vernunft an sich das höchste Handelsprinzip enthält. Dies liegt im Guten und dieses ist mit und in dem natürlichen Appetit gegeben. Im Gegenteil, es ist so, dass die Vernunft verderben und dadurch den Willen, dadurch dass sie ihn von den natürlichen Zielen desselben ablenkt, in die Irre führen kann.<sup>55)</sup> Der natürliche Wunsch ist immer legitim — wo der natürliche Wunsch die hinter dem rationalen Willen liegende unbewusste »affinité secrète«, »liaison intime« mit dem Guten bedeutet.

Aber es soll nicht geleugnet werden, dass schon die Vorstellung eines Gesetzes, das, auch wenn es das Produkt der Vernunft ist, bis zu einem gewissen Grade von dem, der mit Macht über andere herrscht, zuletzt von Gott als »le chef qui gouverne la communauté parfaite«,<sup>56)</sup> positiviert und promulgiert gedacht wird, und das zum Handeln oder Nichthandeln<sup>57)</sup> verbindet oder verpflichtet, eine Vorstellung ist, die dem aristotelischen Systeme fremd ist, und nur durch einen Einfluss der Stoiker und der römischen Juristen (die selber wiederum von den Stoikern beeinflusst waren) und Augustinus (civitas dei) in die thomistische Philosophie eingedrungen ist.

Hat auf diese Weise die christliche Vorstellung des Gottesreiches die Form der thomistischen Ethik beeinflusst, hat dagegen der griechische Naturalismus ihren Inhalt bestimmt. Die Tendenz zu einem Dualismus zwischen Geist und Materie, die im Christentum liegt, wird bei Thomas zu einer Über- und Unterordnung in ein hierarchisches System. Alle natürlichen Tendenzen und ihre Ziele sind als solche gut, wenn auch nicht im selben Masse. Sie ordnen sich in ein hierarchisches System ein, das wiederum durch das übernatürliche Ziel des Menschen, sein himmlisches Glück gekrönt wird. Um dessentwillen geschieht alles andere. Dies bedeutet indessen nicht, dass die untergeordneten Stufen wertlos sind. Jede Stufe hat ihren Eigenwert und ihre relative Berechtigung und Notwendigkeit. Thomas fordert Entwicklung des ganzen Menschen, nur bei Verständnis der gegenseitigen Rangordnung der menschlichen und übermenschlichen Kräfte und Ziele. »Ainsi, la plénitude de l'être

<sup>54)</sup> A. a. O., VI, 342. Gesperret von mir.

<sup>55)</sup> Vergl. das Zitat oben bei Anm. 37.

<sup>56)</sup> A. a. O., VI, 296.

<sup>57)</sup> A. a. O., VI, 287.

humain requiert qu'il soit composé d'une âme et d'un corps, et qu'il possède toutes les puissances et organes, soit intellectuels, soit moteurs, réclamés par sa nature; en sorte qu'un homme à qui il manque quelque-une de ces choses, ne possède pas la plénitude qui convient à son être.<sup>58)</sup> Das, was die Vollkommenheit des menschlichen Wesens erfordert, wird näher durch die natürlichen Inklinationen des Menschen bestimmt und durch das dadurch bestimmte natürliche Gesetz, welches den drei Stufen der Menschennatur entspricht: der substantiellen (oder vegetativen), der animalischen, und der spirituellen. »En effet l'homme incline d'abord vers le bien de cette nature qu'il partage avec toutes les substances, et qui fait que tout cherche la conservation de son être: dans le domaine de cette inclination, la loi naturelle règle les choses qui conservent la vie humaine et qui écartent ce qui pourroit lui nuire. Ensuite l'homme incline vers le bien de la nature qu'il partage avec les animaux: dans la sphère de cette inclination, la loi naturelle dirige les choses que conseille l'instinct animal, comme l'union des sexes, l'éducation des enfants et les choses pareilles. Enfin l'homme incline vers le bien de la nature spirituelle qui lui est propre, et qui lui fait rechercher la vraie connoissance de Dieu et les rapports de la vie sociale: ici la loi naturelle ordonne les choses qui concernent la culture de l'esprit et les devoirs de la société; défendant, par exemple, de rester dans l'ignorance et de blesser ceux avec lesquels on vit.«<sup>59)</sup> Das Reich des Guten erinnert an den feudalen Staat. Trotzdem jede untergeordnete Stufe mit seinem Wert von der obersten Stufe belehnt ist, besitzt sie doch einen Eigenwert als notwendiges Glied des gesamten Systemes. ohne das die höchste Stufe weder existieren noch erreicht werden kann. Es ist hier von einer Entwicklung die Rede, doch nicht von einer solchen, die fortschreitend vor sich geht, sondern von einer Entwicklung, die alle früheren Stadien in sich behält, indem sie weitergeht. genau wie der Mensch ausser seiner Vernunft gleichzeitig, sowohl die Stufen der physischen Natur, als die der Pflanze und des Tieres in sich begreift.

An zwei wesentlichen Punkten ergibt die thomistische Potenzmoral Resultate, die sie von der reinen Vernunft- oder Pflichtmoral scharf unterscheiden.

Zunächst ist es für eine Moral, die auf das Pflichtbewusstsein aufbaut, natürlich, dass sie das unbedingte Entweder-Oder der Pflicht be-

<sup>58)</sup> A. a. O., IV, 471—72.

<sup>59)</sup> A. a. O., VI, 342—43. Unterstreichungen von mir.

tont, die absolute Richtigkeit oder Unrichtigkeit des Willens, der absolute und exklusive Charakter des Guten, die absolute Wertlosigkeit des Zeitlichen. Wir kennen diese Tendenz sowohl vom Stoizismus als vom Christentum her. Thomas dagegen fordert Pflege aller menschlichen Güter, sowohl der natürlichen als der geistig-kulturellen, sowohl der individualistischen als der sozialen, sowohl der irdischen als der himmlischen. Auf diese Weise überwindet Thomas den scharfen Dualismus zwischen dem Relativen und dem Absoluten, dem Zeitlichen und dem Ewigen. Die Begegnung mit der klassisch-griechischen, ausgesprochen diesseitigen Moral gab der thomistischen Ethik ihren humanistischen Ton neben dem religiösen.

Ferner ist es für eine Ethik, die die Moral auf eine reine Vernunft-erkenntnis gründen will, natürlich, die Moralprinzipien abstrakt und axiomatisch zu machen, die Moralregeln geometrisch-deduktiv aus ihnen zu entwickeln. Diese Tendenz ist Thomas fremd, der überall versucht, die Moralregel mit den Interessen und Kräften der Wirklichkeit, mit den »Bedingungen für die Existenz des Geschlechtes und der Gesellschaft« in Verbindung zu bringen. Zwar ist das natürliche Gesetz in seinem höchsten Prinzip dasselbe für alle, unveränderlich und im menschlichen Bewusstsein unveränderlich und unvergänglich. In seinen speziellen Anwendungen und Formen dagegen ist es von den Umständen, Zeit und Ort bedingt.<sup>60)</sup> So ist z. B. der spezielle Satz: Depot muss zurückgegeben werden, nur gewöhnlich gültig, in den meisten Fällen. »Le cas peut arriver où il seroit nuisible et partant contraire à la raison de rendre le dépôt, par exemple lorsque le perturbateur populaire redemanderoit ses armes pour attaquer la société.«<sup>61)</sup> Deshalb müssen in noch höherem Grade auch die menschlichen Gesetze, die als spezielle Deduktionen des natürlichen Gesetzes und als Determinationen innerhalb desselben auftreten, von den Verhältnissen bedingt sein. Thomas stellt folgende Forderung an das positive Gesetz, es soll sein: »honnête, juste, possible, selon la nature, conforme aux coutumes du pays, adaptée au temps et au lieu, nécessaire, utile; claire aussi, pour ne pas surprendre par son obscurité; faite pour l'utilité générale, et non pour l'avantage

<sup>60)</sup> Als Ursachen dafür, dass das natürliche Gesetz in seinen speziellen Anwendungen nicht bei allen Leuten dasselbe ist, nennt Thomas auch die Einflüsse der Leidenschaften und schlechten Gewohnheiten; VI, 346 f., vergl. hierzu Deploige, *Morale et Sociologie*, 326 f.

<sup>61)</sup> A. a. O., VI, 348.

particulier.«<sup>62)</sup> fabelt aber nicht von irgend einem Idealkodex. »La loi doit pourvoir aux besoins de ses ressortissants. Eh bien, les besoins suivent les idées, les usages, les coutumes, les mœurs, la civilisation: il faut donc que la loi change avec tout cela.«<sup>63)</sup>

Dies muss genügen, um zu zeigen, wie weit Thomas von einem abstrakten Rationalismus entfernt ist. Eine Reihe illustrierender konkreter Beispiele für Thomas realistisch-soziologische Betrachtungsart findet man bei DEPLOIGE; *Morale et Sociologie*, S. 335 f, worauf ich hiermit verweisen möchte.

Es ist mithin erwiesen, dass die thomistische Ethik kein intuitiver Rationalismus ist, sondern eine konsequente Entwicklung der aristotelischen Potenz- oder Vollkommenheitsethik, deren Grundgedanke ist, dass das Gute die Entwicklung des Seienden selber ist.

### 5. *Die Entstehung und Entwicklung des Naturrechts.*

Auf der von der Hochscholastik vermittelten Grundlage findet während der letzten Jahrhunderte des Mittelalters und bis in die Renaissance- und Reformationszeit hinein eine Entwicklung statt, die die Moralphilosophie in das Naturrecht hinüberführt. Seinen ersten vollentwickelten und systematischen Ausdruck findet dieses bei HUGO GROTIIUS in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts. Es würde ausserordentlich interessant sein, die Linien dieser Entwicklung zu verfolgen, würde aber zu weit über diese Abhandlung hinaus führen. Ich begnüge mich mit einer Analyse des Schlussproduktes, wie es bei Grotius vorliegt. Dabei bin ich mir durchaus bewusst, dass letzteres Verfahren nicht dieselbe Sicherheit für die Richtigkeit des Resultates darbietet wie ersteres, und dass es nur zu einer Hypothese führen kann, die genauere entwicklungsgeschichtliche Verifikation benötigen könnte. Ich fühle indessen die Überzeugung in mir, dass die erreichten Resultate nicht bedeutungslos sind, und hoffe bei anderer Gelegenheit, sie durch tiefergehende entwicklungsgeschichtliche Studien unterbauen zu können.

Sonderbarerweise stehen wir mit Rücksicht auf diese Analyse so gut wie ohne Hilfsmittel da. Trotz der ausserordentlich lebhaften Besprechung und Kritik des Naturrechtes seit einem Jahrhundert, hat man eigentlich nie seinen wirklichen Sinn entwickelt. Grund hierzu ist wohl

<sup>62)</sup> A. a. O., VI, 364.

<sup>63)</sup> A. a. O., VI, 390.

zum grossen Teil die Tatsache, dass wir, trotz aller Kritik, noch selber in so hohem Grade von gewissen naturrechtlichen Vorstellungsreihen beherrscht sind, sodass wir wegen mangelnder Perspektive nicht dazu imstande sind, irgend eine Problematik in diesen Vorstellungen zu sehen.

Nach einer verbreiteten Anschauung ist das Naturrecht Ausdruck eines ideell gültigen Rechtes, so wie es infolge der Forderungen der Natur oder der Vernunft oder nach den höchsten Prinzipien der Moral sein sollte, also Ausdruck einer idealen Rationalität im Gegensatz zu dem von dem Sozial-Wirklichen bedingten positiven Recht. Man wirft dann dem Naturrecht vor, dass es ideelles und positives Recht durcheinanderwirft und dem natürlichen Recht ohne weiteres positive Gültigkeit zuschreibt, oder jedenfalls dem positiven Recht als solchem Gültigkeit absprechen wollte, insofern es den Forderungen des Naturrechtes widersprach. Diese Auffassung ist jedoch falsch. Sie ist das spätere Missverständnis der echten ursprünglichen Naturrechtsidee, der eine Unterscheidung zwischen einem moralisch gültigen und einem sozial wirklichen Recht völlig fremd ist.

Nach der traditionellen Naturrechtsdoktrin hat dieses Naturrecht nichts mit der Moral zu tun, es ist keine Anwendung derselben auf Angelegenheiten der Gesetzgebung, sondern ist im Verhältnis zu dieser selbständig und originell. Es ist durchaus nicht so, dass man auf der einen Seite das positive Recht als eine soziale Faktizität hat, und auf der anderen das Naturrecht und die Moral als rationale Idealität. Es verhält sich ganz im Gegenteil so, dass positives Recht und Naturrecht zu einem Begriff, dem des Rechts vereinigt und verschmolzen werden, der der Moral entgegenstellt wird. Von der Naturrechtsdoktrin wird nämlich überhaupt keine prinzipielle Unterscheidung zwischen positivem und natürlichem Recht gemacht, wie wir nun geneigt sind anzunehmen, sondern im Rechtsbegriffe verschmelzen und durchdringen sich Realität und Idealität. Das natürliche Recht ist im Gegensatz zur Moral nicht schlechthin reine Idealität, sondern enthält in sich potentiell seine Realität als positives Recht, d. h. eine gewisse *Zwangs-ausübung*; während andererseits das positive Recht durchaus keine schlechthin reine Positivität ist, d. h. reine Faktizität, sondern eine Manifestation des Gültigen im Wirklichen oder eine Realisation des Naturrechtes. Prinzipiell ist es ein und dasselbe: Recht als Naturrecht und als positives Recht; beide werden durch das gleiche Ineinandergehen von Idealität und Realität charakterisiert. Dass trotzdem ein gewisser

Unterschied zwischen dem positiven Recht und dem Naturrecht bestehen kann, beruht auf Störungen und unwesentlichen Faktoren, die das Naturrecht daran hindern, sich völlig als positives Recht zu realisieren. Bis zu einem gewissen Grade ist aber das positive Recht immer Inkarnation des Naturrechtes, sonst würde es überhaupt kein Recht sein, sondern ganz einfach ein Faktum, ein Gewaltphänomen.

Was das Recht (das positive und das natürliche) zu Recht macht, im Gegensatz zur Moral ist die *Zwangszulassung*, oder was dasselbe ist der Begriff des subjektiven Rechtes. Die Moral gewährleistet nur Pflichten, keine Rechte, keine Zulassung zur Zwangsausübung gegen andere. Da nun angenommen wird, dass diese Unterscheidung sowohl für das positive als für das natürliche Recht im Gegensatz zur Moral gilt, folgt daraus, dass diese *Zwangszulassung*, die das Recht konstituiert, nicht allein als ein physisch-realer Zwang gedacht werden kann, denn eine solche liegt ja nicht in dem blossen natürlichen Recht vor, sondern muss prinzipiell als eine übersinnliche unsichtbare Zwangsmacht gedacht werden, die sich erst im positiven Recht als physisch-realer Zwang realisiert. Es geht nämlich nicht an, die »Zwangszulassung« des natürlichen Rechtes zu einer bloss idealen Vernunftforderung oder ähnlichem reduzieren zu wollen; denn dadurch würde das Recht zu blosser Moral werden und würde nicht wesenseins sein mit dem physischen Zwang des positiven Rechtes; zu dem sich die Zwangszulassung des natürlichen Rechts verhält wie Potenz zu Akt, wie Metaphysik zu Physik. Der Rechtsbegriff beruht deshalb notwendig auf der Annahme metaphysischer Kräfte als der übersinnlichen Realität, die sich in dem positiven Recht offenbart. Diese Theorie, der man sich von Anfang an skeptisch gegenüberstellen wird, ergibt sich indessen als notwendige Konsequenz, wenn man erst begriffen hat, dass die Unterscheidung zwischen Recht und Moral nicht »wagerecht« geschieht, d. h. so, dass Recht das »Positive« ist, Moral des »Gültige«; sondern »senkrecht«, d. h. so, dass Recht ohne Rücksicht auf die Unterscheidung positiv—gültig Berechtigung oder Zulassung zur Zwangsübung involviert, Moral dagegen nicht.

Diese Ideen, die der traditionellen Naturrechtsauffassung zugrunde liegen, und die auch in neuerer Zeit zahllose Male in Theorien ihren Ausdruck gefunden haben, die bewusst oder unbewusst auf naturrechtlicher Grundlage aufbauen, fordern eine tieferdringende Auslegung der

naturrechtlichen Grundvorstellungen. Als Einleitung erinnere ich an folgende Verhältnisse:

a) Es ist — wie wir gesehen haben — ein uralter Gedanke in der Geschichte der Moralspekulation, dass eine im Seienden oder in der Natur selber liegende Tendenz oder Inklinaton das Gute bestimmt, und dass Moral die vernünftige Einsicht in die hierdurch bestimmten Ziele und in die Mittel, dasselbe zu erreichen ist. Moral ist ein *Naturo r d n u n g*, wobei bemerkt werden muss, dass »Natur« hier als Ausdruck einer teleologischen und nicht, wie nach modernen Begriffen, als eine mechanisch-kausale Bestimmtheit steht. Es ist für diese Anschauung charakteristisch, dass die Moral hiernach prinzipiell kein Zügel für den Menschen und seine Natur ist, nicht gebietend, nicht *verpflichtend*. Das Gute ist im Gegenteil an sich attraktiv, die Moral weist den Weg zur Erlösung in dem wahrhaft Guten oder in der Glückseligkeit. Diese Vorstellungslinie kennt auch keinen ursprünglichen Begriff von *Berechtigung* als eine Forderung oder eine Zwangszulassung anderen gegenüber.

b) In der stoischen Philosophie wird der Gedanke an eine Natur- oder Vernunftordnung fortgesetzt, bekommt aber eine völlig verwandelte Bedeutung. Unter dem Einfluss der orientalisch-mystischen Bewegungen und unter dem Eindruck der orientalischen Despotien drängt sich der Pflichtgedanke, als in einem absoluten Herrscherwillen begründet in den Vordergrund. Bei Aristoteles war die vernünftige Einsicht (*phrónesis*) noch Einsicht in etwas anderes (nämlich in die Mittel zu Erreichung des durch die natürlichen Tendenzen bestimmten Zieles). Auch bei den Stoikern heisst es, dass das Gute darin besteht, in Übereinstimmung mit der Einsicht zu leben, doch ist Einsicht nun nicht mehr Einsicht von etwas anderem als dem Guten: die Einsicht ist selber das höchste Gut. Wir begegnen hier dem vollentwickelten Zirkel, der in Sokrates Morallehre schon als Keim bereit lag, und der überall das logische Symptom dafür ist, dass das Pflichterlebnis in den Brennpunkt der moralischen Reflexion gerückt ist, indem die Richtung des Willens als solche (doch unter Abstraktion von jedem Ziele), oder der Gehorsam gegenüber einem Befehl als solcher (d. h. unter Abstraktion von jedem bestimmten Inhalt) zum absolut Guten gemacht worden ist. Eine solche Morallehre muss notwendig formalistisch und leer sein und in eine poetische Vergötterung des Befehls, bzw. des Gehorsams als solchem münden. Die Stoiker malen die absolute Herrschaft Jupiters oder der Weltvernunft und den absoluten Gehorsam des Weisen gegenüber ihnen aus.



Nur dadurch dass man absoluter Sklave der Weltvernunft ist, wird man frei und selbständig, weil man dadurch eins mit Gott wird und nur seiner eigenen Vernunft, die an der Weltvernunft partizipiert, gehorcht.

Hierin liegen verschiedene wichtige Konsequenzen für die Moralphilosophie.

α) Pflicht als moralischer Grundbegriff drängt sich in den Vordergrund und verändert dadurch die praktische Modalität der Moral selber (vergl. hierzu 2. Bd. Kap. VIII, 2). Trotzdem man weiterhin von der Moral als einer »Naturordnung« spricht, bekommen diese Worte doch einen ganz anderen Sinn.

β) Während die Vernunft auf Grundlage der Wertethik nicht das eigentlich Bewegende und Moralkonstituierende gewesen war, da ihre Aufgabe nur darin bestanden hatte, die in der Natur selber gegebenen Ziele und die Mittel und Wege dahin zu erkennen, wird die Vernunft nun das einzige und höchste Prinzip der Moral. Die Pflicht entspringt der höchsten befehlenden Macht, und diese wird der Vernunft zugeschrieben. Man muss aber erinnern, dass diese Vernunft ihrem Wesen nach mehr Wille als Erkenntnis ist. Die Vernunft Einsicht ist nicht Einsicht in etwas anderes, sondern ist die höchste, unmittelbarste Willensbestimmung, Richtungsanzeige selber. Es ist deshalb auch die Rede von Vernunft herrschaft und Vernunft gesetz. Hier haben wir die echte praktische Vernunft, die in sich selbst das höchste Prinzip für das Handeln, das höchste Gut konstituiert und dieses nicht als in und mit etwas anderem gegeben erkennt. Hier haben wir die Vernunft als letztes bewegendes Prinzip, das nicht kraft eines anderen bewegt wird.

γ) Da die Pflichtidee auf die Idee der verpflichtenden Kraft aufgebaut wird, die den von einer besonders qualifizierten Herrschermacht ausgehenden Befehlen zustehen, bedeutet dies, dass das verpflichtende Vernunftgesetz auf derselben Ebene wie das staatlich-juristische Gesetz aufgefasst wird. Beide holen ihre zwingende Kraft aus einem Willen, der kraft seiner immanenten Qualität oder Superiorität bindend ist. Wir haben gesehen, wie bei Thomas das ewige (das natürliche), das göttliche und das menschliche Gesetz auf durchaus dieselbe Ebene gestellt werden, wobei man jedoch beachten muss, dass das Einende für Thomas, der ja in allem Wesentlichen auf dem Boden der Wertethik steht, nicht im Willen, sondern in der Vernunft Erkenntnis liegt. Gesetz ist für Thomas prinzipiell eine Vernunftaussage, eine Erkenntnis, kein Willen. In dem ewigen (und natürlichen) Gesetz tritt

dies rein hervor. Aber in dem göttlichen und menschlichen Gesetz ist indessen doch von einer gewissen Fixierung und Promulgation der Vernunftaussage die Rede, die an einen gewissen Willen als solchen und seine Qualität verbunden ist. Infolge der ganzen scholastisch-theologischen Anschauung der Welt als einem hierarchisch geordneten Ganzen von Potenzen oder Kräften (die physischen, die vegetativen, die sensitiven, die vernünftigen, die göttlichen) ist es natürlich, die verbindenden Willenskräfte in dasselbe Schema einzuordnen. Ein Wille ist für einen anderen verbindend, wenn er an Qualität diesem überlegen (superior) ist. Hier liegt der Keim der Souveränitätsvorstellung. Der höchste menschliche Wille ist souverän.

c) In Hägerströms mächtigem Werk über den römischen Obligationsbegriff ist es gezeigt worden, dass das römische *jus civile* und der darin eingelagerte Obligationsbegriff in einer Vorstellungswelt begründet liegt, die von den Vorstellungen späterer Zeiten von Forderung und Pflicht weit verschieden ist, und dessen eigentlicher Ursprung in einem primitiven Aberglauben mytisch-sakralen Charakters zu suchen ist. Dort ist gezeigt, dass die Schuldforderung nach älterem römischem Recht nicht als eine »Pflicht« ausgelegt wurde, die dem Schuldner kraft des Gesetzes »befehl« auferlegt war, sondern als ein potentiell Gebunden-sein sachenrechtlicher Natur, von dem sich der Schuldner durch Leistung lösen konnte, und das im entgegengesetzten Falle durch den Prozess zu einem physischen Zwangsakt aktualisiert wurde. Es ist also auch nicht so, dass die Obligation an sich nur eine »Forderung« ist, der durch den Prozess Zwangscharakter verliehen wird. Das subjektive Recht ist an sich selber unmittelbarer Ausdruck einer gewissen, wenn auch nur mystisch-potentiellen Machtsphäre, die dem römischen Bürger zusteht, die sich durch die prozessualen Ritushandlungen in physischem Zwang aktualisiert. »Deshalb ist die juridische Situation durchaus nicht so zu fassen, dass die Exekution deshalb erfolge, weil der Beklagte nicht freiwillig seine Pflicht betreffs des vom iudex Pronuntiirten erfüllt hätte. Der iudicatus war schon dem Kläger rechtlich zuerteilt. Die dreissig Tage bezeichneten nur eine Frist für den Beklagten, während deren das bereits vorhandene Exekutionsrecht nicht ausgeübt werden durfte und er sich von der Rechtsmacht des Klägers lösen konnte. Wenn nach dieser Zeit das Exekutionsrecht zu wirklicher Anwendung kam, war natürlich allein die ursprüngliche, noch fortbestehende Stellung des Beklagten als eines indicatus, keineswegs die Unterlassung, das vom iudex Pronuntiirte zu vollziehen, der rechtliche Grund

der Exekution. Also beweist gerade der Ausdruck *iudicatum facere oportet*, dass es sich jedenfalls nicht um eine der Exekution zugrunde liegende Pflicht handelt, wie es der Fall sein würde, wenn die Schuld wesentlich eine Pflicht des Schuldners wäre, die nach dem Judikate in einer neuen Form hervorträte.

Wenn man dagegen die römische Obligation als ein rein objektives, den Schuldner an den Gläubiger fesselndes Band bzw. eine rein objektive Macht des letzteren über ersteren fasst, wird der Charakter der Judikation im echtrömischen Prozesse völlig verständlich. Während die Pflicht selbst als solche, weil sie ihrem Wesen nach ein unbedingtes Sollen ist, nicht verschiedene Grade der Aktualität haben, sondern nur mehr oder minder bestimmt hervortreten kann, gehört die Idee von verschiedenen Graden der Aktualität zum Begriff der Kraft. Damit, dass ich eine innere Kraft habe, eine andere Person oder ihre bona in Besitz zu nehmen, ist noch nicht gesagt, dass die Bedingungen für die Anwendung der Kraft unmittelbar vorhanden sind. In dem Masse wie die Bedingungen eintreten, nähert sich die Kraft der Aktualität, d. h. der wirklichen Anwendung. Aber sie steigert sich selbst hinsichtlich ihres inneren Charakters mit jedem hinzukommenden Momente, das sie der Aktualisation nähert, zu einem höheren Grad oder einer höheren Intensität. Wenn wir diesen Gesichtspunkt auf den Fortgang im zivilrechtlichen Schuldprozeß anwenden, wird alles verständlich. Vor dem Prozesse hat die Kraft des Gläubigers gegenüber dem Schuldner oder seinen bona ihre geringste Intensität. Aber durch die Verhandlungen *in iure* geht sie unmittelbar in Anwendung über, wenn der Schuldner nicht rechtlich gültigen Widerstand durch die Aufnahme des prozessualen Streites leistet. Wenn dies aber geschieht, geht die ursprüngliche Kraft nur in eine höhere Potenz über, ohne unmittelbar angewandt werden zu können. Diese Potenz wird während der Zeit des Formularprozesses als ein *condemnari oportet* bestimmt, was als das dem ursprünglichen Rechtsverhältnisse nachfolgende private Rechtsverhältnis nur eine Kraft des Gläubigers, die Verurteilung des Schuldners zu bewirken, sein kann, wie sehr es auch immer sein öffentlichrechtliches Gegenstück darin hat, dass es zum *officium* des Richters gehört, den Schuldner zu verurteilen. Wenn nun die Verurteilung auch folgt, bedeutet dies, dass die ursprüngliche Kraft in eine noch höhere Intensität übergeht, nämlich in die Fähigkeit, ohne jede weitere, vom Gläubiger

selbst unabhängige Bedingung die Inbesitznahme des Schuldners oder seiner bona zu vollziehen, welche Fähigkeit wir vorher als Exekutionsrecht bezeichnet haben. Hinsichtlich des zuletzt Gesagten ist daran zu erinnern, dass es sich hier nicht um Kräfte in der Natur, sondern nur um Kräfte in der Welt des Rechtes handelt, weshalb die hier besprochenen Bedingungen für die Anwendung der Kräfte nur rechtlich sind.«<sup>64)</sup>

Überall, wo (wie in der späteren Naturrechtsphilosophie und auch heute noch) das subjektive Recht als ein ursprünglicher, unabgeleiteter, rechtlicher Grundbegriff aufgestellt wird, also nicht nur als das logische Korrelat zu der andern obliegenden Pflicht oder als ein Reflex der faktisch aufrechterhaltenen Rechtsmaschinerie, ist es tatsächlich dieser römische Begriff einer ursprünglich dem römischen Bürger, später dem Menschen als solchem zustehenden unmittelbaren mystisch-potentiellen Zwangsmacht, der hinter allem liegt.

Mit diesen drei Vorstellungskreisen in mente, sind wir imstande das Naturrecht zu verstehen; denn in Wirklichkeit fließen diese drei in ihm zu einem Strom zusammen.

Zu a) Aus der aristotelisch-thomistischen Philosophie nimmt man den fundamentalen Gedanken einer der *Natur* selber innewohnenden Tendenz oder Ordnung, die alle Dinge infolge ihrer eigenen inneren Bestimmung zur Vollkommenheit führt und die letzte Grundlage aller praktischen Philosophie darbietet. Das Naturrecht liegt als praktische Naturphilosophie in der Verlängerung der aristotelischen, teleologischen Weltanschauung und Ethik. Das Wort »Natur« in Naturrecht wie in aller späteren praktischen Ideologie vom »Natürlichen« bedeutet ursprünglich und prinzipiell Natur im aristotelisch-thomistischen Sinne, d. h. das allem innewohnende unbewusste Streben zu einem Ziel, den natürlichen Appetit oder die Inklinatión. Es hat also nichts mit dem modernen Naturbegriff zu tun, der seit der Renaissance den Naturwissenschaften zugrunde liegt, trotzdem es natürlich nicht hat vermeiden werden können, dass die beiden Dinge oft durcheinandergebracht wurden.

Zu b) Unter dem Einfluss des Stoizismus (zum Teil durch die römischen Juristen vermittelt) wird die natürliche Ordnung zugleich und vor allem eine in der *Vernunft* selber liegende Ordnung. Das Naturrecht wird ( $\beta$ ) Vernunftrecht; und ( $\alpha$ ) zugleich verpflichtet *en d.* Endlich ( $\gamma$ ) wird es als einem obersten befehlenden Willen (der

---

<sup>64)</sup> Axel Hägerström, Der römische Obligationsbegriff, 527—29.

Vernunft) entsprungen prinzipiell mit dem positiven Recht auf eine Ebene gestellt.

Zu c) Sein eigentliches Gepräge bekommt das Naturrecht durch das römische Recht. Hieraus bekommt es den zentralen Begriff des subjektiven Rechtes, den Begriff einer gewissen, dem Individuum als solchem zustehenden, ideellen oder reellen Zwangsmacht. Dieser wird mit der Grundannahme einer natürlichen oder vernünftigen Ordnung auf die Weise vereinigt, dass angenommen wird, dass diese Ordnung in einer Zuteilung subjektiver Rechte besteht, weshalb auch gesagt wird, dass diese Ordnung in und mit der Natur des Menschens oder seiner Vernunft gegeben sei. Dass diese natürliche Ordnung auf diese Weise zugleich verpflichtend und berechtigend ist, kann natürlich Anlass zu verschiedenen Spekulationen über das wechselseitige Verhältnis und die gegenseitige Ableitungsmöglichkeit des Recht- und Pflichtbegriffes bieten, wovon in einem anderen Bande mehr die Rede werden soll. (Bd. 2, Kap. VIII, 2).

Der Begriff des subjektiven Rechtes ist der Begriff einer einem gewissen Individuum zustehenden Zwangsmacht. In der natürlichen Ordnung ist diese Macht ideell-unsichtbaren Charakters, unsichtbaren, übersinnlichen Kräften der menschlichen Natur entspringend. In der positiven Ordnung hat sich die metaphysische Kraft in der physischen Sinnenwirklichkeit inkarniert. In beiden Fällen ist es aber ein und dieselbe Kraft.

Wir verstehen nun, warum Naturrecht scharf von der Moral unterschieden wird. Die Moral enthält nämlich keine Rechte, sie stattet das Individuum mit keiner Zwangsmacht aus. Die Moral unterrichtet die Menschen über das wahrhaft Gute und die Wege dahin, vielleicht wird sie auch als verpflichtend aufgefasst, jedenfalls aber nicht als berechtigend. Diese Kategorie ist dem Rechte eigentümlich — dem natürlichen sowohl als dem positiven. Das Recht allein rüstet den Menschen mit gewissen ideellen Machtkräften aus, um gewisse Ziele erreichen zu können, die mit seiner Natur übereinstimmen. Die Machtordnung des positiven Rechtes ist eine Offenbarung dieser übersinnlichen Kräfte im Sinnlichen.<sup>65)</sup> (Vergl. Bd. 2, Kap. II. 2).

<sup>65)</sup> In dem späteren Naturrecht, in dem die ursprünglichen primitiven Vorstellungen längst vergessen worden sind, aber doch die Begriffskonstruktionen und Problemstellungen weiterhin bestimmten, wurde die ursprüngliche Zwangsmacht zu einem Zwangsrecht. Die Deduktion des Zwangsrechts gehörte zu dem festen Inventar des späteren

Wir verstehen nun auch, warum man einerseits das Naturrecht nicht zu dem bloss Moralischen, oder Praktischen-Gültigen, rechnet und andererseits das positive Recht nicht zu dem bloss Faktischen oder Sozial-Wirklichen, sondern dagegen beide unter ein Genus Recht im Gegensatz zu Moral vereinigt. Denn Naturrecht und positives Recht gehören zusammen wie Potenz und Akt, wie Idee und Offenbarung, wie Metaphysik und Physik. Das Naturrecht unterscheidet sich von der nur ideell-gültigen Moral dadurch, dass es potenziell seine eigene Realisation durch Macht im Physischen enthält; und das positive Recht unterscheidet sich von der bloss faktischen Gewaltmacht dadurch, dass es eine (mehr oder weniger vollkommene) Manifestation des Ideell-Gültigen in der Materie ist.<sup>66)</sup>

Der wesentlichste Beweis für die Richtigkeit der hier aufgestellten Deutung des Naturrechtsbegriffes lässt sich in diesem Zusammenhange leider nicht führen. Er besteht darin, dass er als Auslegungsgrundlage

Naturrechts. vergl. unten IX, 1, c, wo gezeigt wird, dass diese Formulierung notwendig zu einem unendlichen Regress führen muss. Recht ist Recht zu Zwang gegen die hindernde Handlung, also ist Recht zu Zwang auch Recht zu Zwang gegen die den Zwang hindernde Handlung etc. Es liegt hierin ein indirekter Beweis für die Richtigkeit der hier verteidigten Auslegung.

<sup>66)</sup> Auch diese Konsequenz wird von einem indirekten Beweis bestätigt. Zahlreich sind die Theorien, die auch noch in der neuesten Literatur — in moderner Rationalisierung — das positive Recht in der Rechtsidee konstituiert erklären, sodass der positive Rechtsbegriff im Verhältnis zu dem der Rechtsidee sekundär ist, und sodass das positive Recht selber auf irgend eine Weise als eine Offenbarung der Rechtsidee aufgefasst wird. Ich habe in meiner früheren Arbeit »Theorie der Rechtsquellen« Gelegenheit gehabt, eine grosse Anzahl von Theorien dieses Typus zu besprechen; ausserdem können viele andere, besonders in französischer Rechtsphilosophie genannt werden. Besonders habe ich BINDERS Formulierung dieser Lehre besprochen und gezeigt, dass es für eine logische Betrachtung ganz unmöglich ist, die allergeringste reelle Bedeutung aus dieser Lehre herauszufinden, wenn gleichzeitig eingeräumt wird, dass das positive Recht in seinem Inhalt durchaus unbegrenzt im Widerspruch zu den Forderungen der Idee stehen kann, ohne indessen aufzuhören, Recht zu sein (a. a. O., Kap. X, Nr. 2—8). Für eine logisch-kritische Betrachtung entbehrt die Lehre jedes Sinnes. Sie kann nur als Reminiszenz einer metaphysischen Auffassung des Verhältnisses zwischen Rechtsidee (Naturrecht) und dem positiven Recht verstanden werden, nach welcher das letztere eine empirische Offenbarung oder Aktualisierung des ersteren als metaphysisch-mystische Potenz ist.

Sinn und Zusammenhang in eine Menge von älteren und neueren naturrechtlichen Systemen bringen kann. Es gilt ganz besonders für ideenhistorische Auslegungen, dass sie nach ihren Früchten beurteilt werden müssen. Ich muss mich hier damit begnügen, mitzuteilen, dass diese Hypothese ihren wissenschaftlichen Wert in meiner Erfahrung durchaus bewährt hat und muss sonst den Leser auf den zweiten Band dieses Werkes verweisen, in dem wir zahlreiche Anwendungen derselben treffen werden.

Als Beispiel will ich indessen hier eine Auslegung von Hugo Grotius Rechtslehre anführen. Es ist beinahe mehr als ein Doktrinhistoriker erhoffen kann, wenn es sich zeigt, dass die drei Aspekte, die Grotius dem Rechtsbegriff beilegt, gerade den drei oben angegebenen historischen Elementen in der Naturrechtsvorstellung entsprechen.

Zunächst und prinzipiell versteht Grotius unter dem Wort Recht: »ce qui est juste, et cela dans un sens plutôt négatif qu'affirmatif, de sorte que le droit est ce qui n'est pas injuste. Or, ce qui est injuste c'est ce qui répugne à la nature de la société des êtres doués de raison.«<sup>67)</sup> Dem entspricht, dass Grotius als prinzipale Quelle des Rechtes die Natur, die soziale Natur des Menschen nennt.<sup>68)</sup> Dieses natürliche Recht wird unmittelbar von der Vernunft erkannt.<sup>69)</sup> — Hieraus ergibt sich,

<sup>67)</sup> Grotius, *Droit de la guerre et de la paix*, I, 62.

<sup>68)</sup> »Quant à l'homme fait, capable de reproduire les mêmes actes à propos de choses ayant du rapport entre elles, il convient de reconnaître qu'il possède en lui-même un penchant dominant vers la vie sociale. pour la satisfaction duquel, seul entre tous les animaux, il est doté d'un instrument particulier, le langage. Il est aussi doté de la faculté de connaître et d'agir, d'après des principes généraux, faculté dont les attributs ne sont pas communs à tous les êtres animés, mais sont de l'essence de la nature humaine. — Ce soin de la vie sociale, dont nous n'avons donné qu'une ébauche, et qui est conforme à l'entendement humain, est la source du droit proprement dit«, a. a. O., I, 8—10. Deshalb wird auch behauptet, dass die Natur des Menschen, nicht der Nutzen, die Mutter des Rechtes sei (20). »Mais quand même on ne se promettrait aucune utilité de l'observation du droit, ce serait oeuvre de sagesse, et non de folie, de se laisser porter où nous sentons que notre nature même nous conduit« (22).

<sup>69)</sup> »Le droit naturel est une règle que nous suggère la droite raison, qui nous fait connaître qu'une action, suivant qu'elle est ou non conforme à la nature raisonnable, est entachée de difformité morale, ou qu'elle est moralement nécessaire«, a. a. O., I, 75—76.

dass Grotius, indem er den aristotelisch-thomistischen Gedankengang fortsetzt, sich denkt, dass es eine durch die eigenen Tendenzen der Natur gegebene natürliche Ordnung gibt, die die letzte Grundlage des Rechtes bildet.

Dann heisst es: »Il y a une signification du droit différente de la précédente, mais qui en découle, et qui se rapporte à la personne. Pris dans ce sens, le droit est une qualité morale attachée à l'individu pour posséder ou faire justement quelque chose. — — — Lorsque la qualité morale est parfaite, je l'appelle faculté; lorsqu'elle ne l'est pas, aptitude: celle-là répondant à ce qu'en matière de choses physiques on désigne par acte, et celle-ci à ce que l'on nomme puissance.«<sup>70)</sup>

Das Recht wird hier unter der Kategorie des subjektiven Rechtes dargestellt, und es kann kaum Zweifel darüber bestehen, dass es die Vorstellung des römischen Rechtes von der dem Rechtsinhaber innewohnenden Macht zu zwingen ist, die hier bei Grotius auftaucht. Das vollkommene Recht wird als eine Fähigkeit (faculté) bezeichnet, und Grotius Übersetzer, Pradier-Fodéré, kommentiert Grotius, indem er sagt, dass die vollkommenen Rechte sich von den unvollkommenen dadurch unterscheiden, dass sie mit äusserem Zwang im Gegensatz zu der blossen Sanktion im Gewissen ausgestattet sind.<sup>71)</sup> Der Gegensatz, der hierin angedeutet ist, kann indessen nicht der zwischen positiven und natürlichen Rechten sein, denn es wird gesagt, dass das Recht — vergl. die hervorgehobenen Worte im oben angeführten Zitat — der subjektive Aspekt des natürlichen Rechtes sei. Dagegen denkt er an den Gegensatz zwischen dem wahren oder juristischen Rechte und dem bloss moralischen. Grotius Gedankengang muss also darin bestehen, dass die natürliche Ordnung den Menschen unmittelbar mit wirklichen Zwangsrechten ausrüstet. Dieser Zwang kann aber, da von natürlichen und nicht notwendig positivierten Rechten die Rede ist, nicht der faktische Zwang der Staatsmaschinerie sein. Dies bedeutet, dass man sich denkt, dass das natürliche Recht eine übersinnliche, potentielle Zwangsmacht

<sup>70)</sup> A. a. O., I, 65—66.

<sup>71)</sup> Es kann kein Zweifel daran herrschen, dass Pradier-Fodéré hiermit wirklich Grotius Absicht ausdrückt. Das Recht, der Stütze der Macht beraubt, ist nach Grotius, wenn auch nicht jeder Wirkung beraubt, so doch nur im Gewissen verpflichtend, d. h. moralischer, nicht rechtlicher Kraft, a. a. O., I, 23.



mit sich führt, die sich, wenn die Rechte positiviert werden, in dem physischen Zwange des positiven Rechtes aktualisieren.<sup>72)</sup>

Endlich heisst es: »Il y a une troisième signification du mot droit, suivant laquelle ce terme est synonyme du mot loi, pris dans le sens le plus étendu, et qui veut dire une règle des actions morales obligeant à ce qui est honnête.«<sup>73)</sup> Es wird zunächst bemerkt, dass der Gedanke nicht der ist, eine andere Art Recht neben das im vorausgehenden erwähnte natürliche darzustellen, was daraus hervorgeht, dass Grotius unmittelbar danach das natürliche Recht als eine Unterabteilung des Rechtes in diesem dritten Sinne angibt. Die drei Definitionen bedeuten nicht Definitionen von drei verschiedenen Rechtsbegriffen, sondern Hervorhebung von drei Aspekten an einem und demselben Rechtsbegriffe. Hier wird das Recht als verpflichtend hervorgehoben, als in einem, einem Willen entsprungenen Gesetz begründetes,<sup>74)</sup> was augenscheinlich die stoizistische Vorstellung von einer einem Willensbefehl entsprungenen Pflicht entspricht.

Wir können kurz sagen: indem Grotius das Naturrecht als eine der Natur entsprungene berechtigende und verpflichtende Ordnung darstellt, geht der Begriff Natur auf den aristotelisch-thomistischen Teleologismus zurück; der Begriff subjektives Recht auf das römische Recht; und der Begriff Pflicht auf den Stoizismus.

Hiermit ist das Grundscheina für das Naturrecht angegeben. Den

<sup>72)</sup> Die Auffassung, dass im Rechte selber, also abgesehen von seinen äusseren Sanktionen, eine zwingende Macht liegt, hat sich bis in unsere Zeit hinein gehalten. Dabin schreibt (1929): »Aussi bien, il ne s'agit pas de confondre la faculté de contrainte inhérente au droit, ni avec la force tout court (ce qui va de soi), ni même avec la force effective et suffisante pour sauvegarder le droit, soit de manière préventive, soit de manière répressive. Le droit reste le droit, il conserve son caractère sacré, inviolable, il demeure exigible, alors même qu'aucune force ne viendrait à son secours, qu'aucune contrainte, publique ou privée, ne serait organisée et qu'il ne serait défendu que par la faiblesse, protestataire ou silencieuse«, Dabin, La philosophie du droit, 371—72, vergl. 620—21.

<sup>73)</sup> A. a. O., I, 73.

<sup>74)</sup> Es wird nämlich kurz danach gesagt, dass das Recht von diesem Standpunkte aus in das natürliche und das willensbestimmte eingeteilt werden kann. Das natürliche ist eine Regel, die der vernünftigen Natur entspringt, »et que, conséquemment, Dieu, l'auteur de la nature, l'interdit ou l'ordonne«. Das willensbestimmte entspringt direkt einem Willen, ist entweder göttlich oder menschlich.

Umständen entsprechend, lässt sich dieses in verschiedenen Richtungen näher ausführen.

Was die natürliche Ordnung, die die Grundlage des Ganzen bildet, angeht, lässt sie sich entweder mehr als eine Naturordnung ausführen, die in und mit der den Dingen selber innewohnenden Tendenz oder Zweckbestimmtheit gegeben ist; oder als eine Vernunftordnung. Die Theorie wird danach mehr empirisch-analytischen oder rationalistisch-deduktiven Charakter erhalten. Bekanntlich ging die Entwicklung in die letztere Richtung.

Danach wird, je nachdem man mehr den Gedanken an ein, den Individuen zustehendes Recht als juristische Zwangszulassung betont oder nur unbestimmter den Gedanken an eine natürliche Ordnung der Dinge hervorhebt, welche den Individuen gewisse Freiheiten erteilt, die nicht ohne Schaden für alle von den positiven Anordnungen verletzt werden können, die Theorie mehr juristischen oder mehr ökonomischen Charakter erhalten.

Durch eine Vereinigung überwiegend rationalistisch-deduktiver Einstellung und eine überwiegende Betonung des subjektiven Rechtsgedankens entstand das eigentliche juristische Naturrecht oder das Naturrecht im engeren Sinn.

Durch eine Vereinigung von überwiegend empirisch-analytischer Einstellung und einer überwiegenden Betonung des Ordnungsgedankens entstand das ökonomische Naturrecht, das Naturrecht im weiteren Sinne, oder der Physiokratismus.

Als die utilitaristische Reaktion gegen das Naturrecht mit Bentham einsetzte, wendete sich Bentham eigentlich nur gegen zwei der im Naturrecht liegenden Elemente. Teils gegen die rationalistische Vorstellung einer von der Wirklichkeit unabhängigen, reinen Vernunftgültigkeit. Das ist in Benthams Sprache die Reaktion gegen jede intuitive Moralerkenntnis, die unmittelbar auf Vernunft oder Gefühl begründet ist. Teils der eigentliche Gedanke des subjektiven Rechts mit dem darin liegenden Glauben an eine übersinnliche Machtstellung. Wenn Bentham auch sicher nicht den vollen Sinn der Vorstellung des subjektiven Rechts eingesehen hat, war er doch unermüdlich darin, den vollständigen Mangel der Vorstellung des subjektiven Rechts an realistischer Bedeutung hervorzuheben (vergl. oben V, 8, c). In dieser Beziehung griff Bentham also gerade den Lebensnerv des juristischen Naturrechts an.

Dagegen kann die uralte Vorstellung einer in der Natur selber liegenden Tendenz oder eines solchen Strebens, das das natürlich Gute be-

stimmt, Bentham nicht ganz fremd gewesen sein. Der Utilitarismus beruht ja — wie wir gesehen haben — selber ganz und gar auf dieser Betrachtungsweise, die nur auf die menschliche Natur und das menschliche Streben begrenzt ist. Dieser Umstand schafft eine innere Verbindung zwischen dem Naturrecht (dem physiokratischen) und dem Utilitarismus, und kann dazu beitragen, das eigentümliche Verhältnis zu erklären, das von Myrdal mit Recht hervorgehoben worden ist, dass die utilitaristische Ökonomie eigentlich keinen radikalen Gegensatz zur naturrechtlich-physiokratischen aufweist.

6. *Die französische Soziologie als metaphysische Moraltheorie, die auf Annahme einer aus der Realität selber entspringenden Handlungsnorm beruht.*

a. *Comte.*

Nachdem das abstrakte Natur- oder Vernunftrecht am Ende des 18. Jahrhunderts mit Rousseau und der französischen Revolution seine grössten Triumphe gefeiert hatte, trat im Anfang des 19. Jahrhunderts sowohl in Deutschland als in Frankreich eine kräftige historische Reaktion gegen die Revolutionsideen ein (während das 18. Jahrhundert in England noch eine gute Zeit länger dauerte). In Deutschland führt die Romantik, in Frankreich der Positivismus diese Reaktion herbei.

Der Grundleger des Positivismus, Auguste Comte, ist gleichzeitig der Schöpfer der sozialen Physik, oder wie er diese Wissenschaft auch nannte: der Soziologie. Nach Comte sollte diese neue Wissenschaft als Schlussglied in das gesamte System positiver Wissenschaft eingehen und sich prinzipiell von den anderen in dieser Reihe (Mathematik, Astronomie, Physik, Chemie, Biologie oder Psysiologie) nur durch die grössere Komplikation des Objektes unterscheiden. Die Soziologie muss, um in die Reihe der positiven Wissenschaften einzugehen, sich die Gesellschaft von Naturgesetzen von gleicher Ausnahmslosigkeit wie das Gesetz der Schwerkraft beherrscht denken, und Aufgabe der Soziologie ist, wie die anderer positiver Erfahrungswissenschaften, diese Gesetzmässigkeit zu erkennen.<sup>75)</sup> Es könnte also so aussehen, als hätten wir hier — vielleicht zum ersten Male in der Geschichte der Wissenschaften — eine Sozialtheorie, die reine Theorie ist, reines Wissen um die Zusammenhänge

<sup>75)</sup> *Se Comte, Opuscules, 106 f., bes. 111, 124; Cours de philosophie positive, IV, 209 f., bes. 223, 225, 230.*

und Gesetze der sozialen Wirklichkeit und nicht eine mit der Metaphysik und den Postulaten der praktischen Spekulation vermischte Lehre. Es war ja gerade Comtes grosses Ziel, das metaphysische Stadium in den Wissenschaften zu überwinden.

Ehe wir diesen Schluss mit Bestimmtheit ziehen, müssen jedoch verschiedene Umstände in Betracht gezogen werden.

Comtes »physique sociale« ist aus der Betrachtung einer praktischen, politisch-sozialen Notsituation hervorgegangen und hat als ihr ausdrückliches Ziel, die Grundlage eines neuen und besseren Gesellschaftszustandes zu schaffen.<sup>76)</sup> Als Comte um 1820 zu schreiben anfang, fand er die französische Gesellschaft in einem Zustand innerer Zerrissenheit, der es nach seiner Meinung unmöglich machte, sowohl eine gesunde statische Balance oder Harmonie zwischen den verschiedenen Elementen der Gesellschaft, als auch eine gesunde dynamische Entwicklung zu erreichen. Comte gruppiert die zersplitterten Kräfte in zwei grosse Richtungen, die revolutionäre oder kritische Schule, die auf Rousseau und die französische Revolution aufbaut, und die retrograde oder metaphysische Schule, die durch die monarchistische Reaktion repräsentiert wird. Während die erstere mit ihrer alles auflösenden Kritik nicht imstande ist, die soziale Forderung nach Ordnung (*ordre*, statische Harmonie) zu erfüllen, streitet die andere wider die Fortschrittsforderung und die Entwicklung (*progrès*).<sup>77)</sup> In den späteren Schriften wird eine dritte Richtung hinzugefügt, die statische Schule,<sup>78)</sup> womit Comte scheinbar die Kompromisse erstrebende Richtung der Restauration meint. Die verderblichen Folgen dieser Zersplitterung zeigen sich in dem Mangel einer »pouvoir« oder »ordre spirituel«, womit er eine moralische Autorität oder Ordnung meint, die der Gesellschaft Festigkeit geben könnte. Die persönliche Moral und die der Familie ist korrumpiert.<sup>79)</sup> Auch im öffentlichen Leben herrscht eine fachliche, systematische Korruption, aus Mangel an irgend einer ernsthaften politischen Überzeugung.<sup>80)</sup> Das ständig grösser werdende Übergewicht rein materieller Gesichtspunkte und von Klasseninteressen in der Politik ist ein Symptom für den kritischen Zustand der Dinge.<sup>81)</sup> Keine der beiden (drei) Richtungen darf der anderen etwas

<sup>76)</sup> Comte, Opuscules, 60 f.; Cours, 461<sup>ème</sup> leçon.

<sup>77)</sup> Cours, IV, 17 f.

<sup>78)</sup> A. a. O., 81.

<sup>79)</sup> A. a. O., 101.

<sup>80)</sup> A. a. O., 104.

<sup>81)</sup> A. a. O., 112, 120—21.

vorwerfen mit Rücksicht auf die Misere.<sup>82)</sup> Nachdem die feudale und theologisch-metaphysische Gesellschaft in der französischen Revolution zusammengebrochen ist, ist es nicht gelungen, die moralische Grundlage für eine neue Gesellschaft zu finden, die die Ansprüche auf »ordre« und »progrès« erfüllte.<sup>83)</sup>

Deshalb ist eine völlige Neuorganisation der Gesellschaft nötig. Dazu ist vor allem das Dasein einer neuen »pouvoir spirituel« erforderlich,<sup>84)</sup> die für die neue Gesellschaft dasselbe bedeuten könnte wie der Katholizismus für die theologisch-feudale Gesellschaft. Diese Reorganisation soll nach Comte auf Grundlage des Positivismus geschehen. Die Aufgabe ist in erster Linie wissenschaftlich. Die Lösung liegt in der auf die soziale Physik gegründeten positiven oder wissenschaftlichen Politik. Comtes erstes bahnbrechendes Werk trägt den charakteristischen Titel »Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société«. Bisher hat man die Aufgabe in die verkehrten Hände gelegt. Den Wissenschaftlern (les savants) steht es zu, den Plan für die neue Gesellschaft auszuarbeiten und die moralische Krise durch die Etablierung einer neuen moralischen Autorität zu überwinden.<sup>85)</sup> Deshalb wendet sich der junge Reformator »solennellement aux savants de l'Europe« und legt ihnen seinen Plan für die notwendigen wissenschaftlichen Vorarbeiten vor.<sup>86)</sup> Wie alle Reformatoren glaubte Comte durchaus sicher daran, dass sein Vorschlag mit begeisterter Anerkennung begrüßt werden würde. Er wurde durch die Gleichgültigkeit der europäischen Gelehrten gegenüber der ihnen anvertrauten Mission tief enttäuscht und versuchte wie Bentham eine Erklärung dafür in der Trägheit und dem Egoismus der menschlichen Natur zu finden.<sup>87)</sup>

<sup>82)</sup> A. a. O., 127—28.

<sup>83)</sup> Opuscules, 63.

<sup>84)</sup> A. a. O., 88.

<sup>85)</sup> »Ces travaux étant théoriques, il est clair que les hommes qui font profession de former des combinaisons théoriques suivies méthodiquement, c'est-à-dire les savants occupés de l'étude des sciences d'observation, sont les seuls dont le genre de capacité et de culture intellectuelle remplit les conditions nécessaires«, Opuscules, 92; »La philosophie positive, convenablement complétée, est seule capable de présider réellement aujourd'hui à la réorganisation finale des sociétés modernes«, Cours, IV, 132; vergl. an beiden Stellen die folgenden Seiten, besonders S. 93, 95 bzw. S. 138, 145 und ausserdem die letztgenannte Stelle 157 f., besonders 163.

<sup>86)</sup> Opuscules, 105.

<sup>87)</sup> Cours, IV, 157 f.

Ehe wir in der Besprechung von Comtes positiver Politik fortfahren, ist es wichtig zu bemerken, dass das praktische Problem für Comte durchaus als ein rein wissenschaftliches Problem auftritt. Man kann sagen, dass nie die wissenschaftliche Autorität zur Lösung menschlicher Handlungskonflikte mit grösserer Zuversicht und grösserem Vertrauen verkündet worden ist. Die grossen und bitteren sozialen Probleme sind nur eine Frage des Wissens. Die Politik ist eine Wissenschaft, die sich in unseren Tagen zu der gleichen Höhe wie die übrigen Erfahrungswissenschaften heben muss.<sup>88)</sup> Nur die Wissenschaft ist imstande, zwischen den streitenden Parteien zu vermitteln, und indem sie von einem genügend hohen Standpunkte aus das soziale Problem betrachtet, kann sie jeder Partei und jeder Klasse Gerechtigkeit wiederfahren lassen, dadurch dass sie jedem Teil mit ihrer Autorität seinen Platz im Ganzen anweist, sodass die verschiedenen Kräfte sich vereinen und verstärken können, anstatt sich wie jetzt gegenseitig aufzuheben.<sup>89)</sup> Und sicher ist nie den Wissenschaftlern als Klasse, den europäischen Gelehrten, grössere praktische Autorität zuerteilt worden. — Schon dieser Gesichtspunkt dem Problem des Handelns gegenüber ist, wie wir bemerken, dazu geeignet, den Verdacht zu wecken, dass Comtes Emanzipation von der praktischen Metaphysik in Wirklichkeit nicht so vollständig ist, wie es im ersten Augenblick den Anschein haben könnte.

Die soziale Physik ist nach Comte Kenntnis der Gesetze, die die Gesellschaft beherrschen, sowohl in Bezug auf »ordre« als auf »progrès«;<sup>90)</sup> sie zerfällt in zwei entsprechende Teile: Statik und Dynamik.<sup>91)</sup>

Die Statik ist die Lehre von der gegenseitigen Abhängigkeit der Gesellschaftselemente. Ihr Grundbegriff ist der consensus oder die Harmonie, die notwendig ist, damit eine Gesellschaft entstehen kann und nicht nur ein unkoordiniertes Konglomerat von Individuen.<sup>92)</sup> Das Gefühl für die invariablen Naturgesetze, das die Grundlage für jede »idée d'ordre« ist, soll die für die Gesellschaft notwendige moralische Homogenität

<sup>88)</sup> Opuscules, 99, vergl. 101.

<sup>89)</sup> Cours, IV, 137.

<sup>90)</sup> Siehe Citat Cours, 132, oben in Anm. 85, vergl. ferner: S. 138 (was »ordre« betrifft) und S. 145 (was »progrès« betrifft).

<sup>91)</sup> Cours, 230.

<sup>92)</sup> A. a. O., 235.

schaffen und jeder Klasse ihren, ihr zukommenden Platz innerhalb des Ganzen anweisen.<sup>93)</sup>

Weit wichtiger und weit stärker ausgearbeitet ist Comtes soziale Dynamik, worunter die Lehre von der Entwicklung der Menschheit durch die verschiedenen Zivilisationsstadien und deren notwendige gesetzesgebundene Sukzession in der Zeit verstanden ist.<sup>94)</sup> Ihr Hauptgesetz ist das Gesetz der drei Stadien. »Par la nature même de l'esprit humain, chaque branche de nos connaissances est nécessairement assujétie dans sa marche à passer successivement par trois états théoriques différentes: l'état théologique ou fictif; l'état métaphysique ou abstrait; enfin l'état scientifique ou positif.«<sup>95)</sup>

Aus dieser sozialen Dynamik entwickelt sich Comtes positive Politik, deren Grundgedanke ist, zuerst dem Gesetzgeber einzuschärfen, was ihm überhaupt möglich ist, um danach das zu bezeichnen, was das Richtige ist. Mit Rücksicht auf das erstere zeigt Comte das völlig Illusorische in dem abstrakten Vernunftrechtsglauben des achtzehnten Jahrhundert daran, dass es in der Macht des Gesetzgebers steht, wenn dieser nur mit der notwendigen juristischen Autorität ausgestattet ist, jede Rechtsordnung einzuführen, die er sich wünschen könnte.<sup>96)</sup> Comte behauptet, dass dies weit ausserhalb der Macht des Gesetzgebers liegt. Er ist durch die fundamentalen Naturgesetze gebunden, die die soziale und zivilisatorische Entwicklung leiten und notwendig den politischen Status an den sozialen fesseln. Die höchste Aufgabe des Gesetzgebers, könnte man sagen, besteht darin, zu erfühlen, woher der Wind kommt, um sich in den Gang der Dinge einzufügen.

Wir wollen nun die Bedeutung dieser Lehre näher untersuchen, indem wir erst die Lehre von den Grenzen der Macht des Gesetzgebers in die Entwicklung eingreifen zu können, dann die Bedeutung der Na-

<sup>93)</sup> A. a. O., 139.

<sup>94)</sup> »Or, aucun homme éclairé ne saurait douter aujourd'hui que, dans cette longue succession d'efforts et de découvertes, le génie humain n'ait toujours suivi une marche exactement déterminée, dont l'exacte connaissance préalable aurait en quelque sorte permis à une intelligence suffisamment informée de prévoir, avant leur réalisation plus ou moins prochaine, les progrès essentiels réservés à chaque époque, suivant l'heureux aperçu déjà indiqué, au commencement du siècle dernier, par l'illustre Fontenelle«, a. a. O., 268, vergl. 272, 278.

<sup>95)</sup> Opuscules, 100.

<sup>96)</sup> Cours, IV, 220, 223, 234 u. a.

turgesetze, die angeblich das soziale Leben beherrschen sollen, zum Gegenstand unserer Untersuchung machen.

Was die Macht des Menschen über die Entwicklung angeht, scheint sich bei Comte eine doppelte Tendenz geltend zu machen.

Einerseits ist er geneigt, die vollständige Bestimmtheit der Entwicklung durch eigene innere Gesetze und ihre daraus sich ergebende völlige Erhabenheit über jede menschliche Willkürlichkeit, jedes Eingreifen, jede Politik zu behaupten. Dieser Gedanke scheint sich bei Comte folgendermassen entwickelt zu haben: Der Ausgangspunkt ist, dass das Leben der Gesellschaft wie die Natur, unveränderlichen Gesetzen unterworfen ist. Der Begriff Gesetzmässigkeit wird dabei so verstanden, dass er jede Abhängigkeit im Verlauf von menschlicher Willkür und Überlegung ausschliesst. Da es nun andererseits gegeben ist, dass die Entwicklung durch lauter menschliche Handlungen vor sich geht, wird man zu der Annahme gezwungen, dass die wirklich bestimmende und schaffende Kraft darin nicht Willkür und Überlegung ist, nicht Intelligenz und Wille, sondern unbewusste, blinde Instinkte und Triebe.<sup>97)</sup> Wenn angenommen wird, dass diese ein für alle Mal in der »Menschennatur« unveränderlich gegeben sind, so wird die Entwicklung ein mechanisches Produkt ihres Zusammenspiels und menschlicher Herrschaft völlig entzogen. Gleichzeitig wird es natürlich, die »Menschennatur« (die blinden Instinkte) mit den Dingen im Gegensatz zum Menschen (Intelligenz und Wille) gleichzustellen und deshalb den Dingen und nicht dem Menschen die Herrschaft über die Entwicklung zuzuschreiben. In Anmerkung 98 zitiere ich eine Stelle bei Comte, die seine Auffassung der Geschichte als ein mechanisches Produkt der mit der »Menschennatur« gegebenen unintelligenten Kräfte, ausgezeichnet illustriert. Damit stimmt auch die Rolle, die dem Genie in der Entwicklung beigelegt wird, überein. Das

<sup>97)</sup> »En un mot, l'esprit humain suit, dans le développement des sciences et des arts, une marche déterminée, supérieure aux plus grandes forces intellectuelles, qui n'apparaissent, pour ainsi dire, que comme des instruments destinés à produire à temps nommé les découvertes successives«, Opuscules, 119; »La loi fondamentale qui régit la marche naturelle de la civilisation prescrit rigoureusement tous les états successifs par lesquels l'espèce humaine est assujettie à passer dans son développement général. D'un autre côté cette loi résulte nécessairement de la tendance instinctive de l'espèce humaine à se perfectionner. Par conséquent, elle est autant au-dessus de notre dépendance que les instincts individuels dont la combinaison produit cette tendance permanente«, a. a. O., 120.



Genie ist in Wirklichkeit nur ein Instrument, das, wenn die Zeit reif ist, dazu berufen wird, die Tat auszuführen, die es ausführen soll.<sup>98)</sup> Wegen der Notwendigkeit der Entwicklung ist es auch eitel, ihren Wert (gut oder böse) zu diskutieren. Man diskutiert nicht das Unvermeidliche. »Dans la détermination du système nouveau, il est nécessaire de faire abstraction des avantages ou des inconvénients de ce système. La question principale, la question unique, doit être: Quel est, d'après l'observation du passé, le système social destiné à s'établir aujourd'hui par la marche de la civilisation? Ce serait tout brouiller, et même manquer le but, que de s'occuper, d'une manière importante, de la bonté de ce système.«<sup>100)</sup>

Hiermit scheint man bei der unerschütterlichsten Destinationslehre angelangt zu sein. Die Menschen können nichts anderes tun, als ihr prädestiniertes Schicksal zu erraten, ohne es ändern zu können. Und gleichzeitig bei einem einzigartigen Optimismus. Denn die politische Form ist selbst notwendig durch die Abhängigkeit von der sozialen Materie und den Gesetzen der Entwicklung bestimmt, die spontan den politischen Zustand, der notwendig ist, hervorbringen. »La régime politique doit être et il est nécessairement en rapport avec l'état de la civilisation«.<sup>101)</sup>

<sup>98)</sup> »La politique scientifique exclut radicalement l'arbitraire, parce qu'elle fait disparaître l'absolu et le vague qui l'ont engendré et qui le maintiennent. Dans cette politique, l'espèce humaine est envisagée comme assujettie à une loi naturelle de développement, qui est susceptible d'être déterminée par l'observation, et qui prescrit, pour chaque époque, de la manière la moins équivoque, l'action politique qui peut être exercée. L'arbitraire cesse donc nécessairement. Le gouvernement des choses remplace celui des hommes. C'est alors qu'il y a vraiment loi, en politique, dans le sens réel et philosophique attaché à cette expression par l'illustre Montesquieu. Quelle que soit la forme du gouvernement, dans ses détails, l'arbitraire ne peut reparaître, au moins quant au fond. Tout est fixé, en politique, d'après une loi vraiment souveraine, reconnue supérieure à toutes les forces humaines, puisqu'elle dérive, en dernière analyse, de la nature de notre organisation, sur laquelle on ne saurait exercer aucune action. En un mot, cette loi exclut, avec la même efficacité, l'arbitraire théologique, ou le droit divin des rois, et l'arbitraire métaphysique, ou la souveraineté du peuple«, a. a. O., 134 (gesperrt von mir).

<sup>99)</sup> A. a. O., 119; Cours, IV, 269.

<sup>100)</sup> Opuscules, 136 (gesperrt von mir).

<sup>101)</sup> A. a. O., 132, vergl. Cours, IV, 247.

Indessen ist Comte selber vor diesen handfesten Konsequenzen zurückgewichen, die jede Politik, auch die positive, vollständig überflüssig machen würde. Die Sache wird so dargestellt, dass die Entwicklung rigoristisch nur in ihren grossen Zügen, nicht in den Details prädestiniert sei. Die Stadien der Zivilisation folgen unausweichbar in einer gewissen gesetzmässigen Ordnung, und daran kann keine menschliche Kraft das geringste ändern.<sup>102)</sup> Aber innerhalb dieser Grenzen ist Raum für eine Reihe von Schwankungen, die von Willen und Einsicht abhängig sind. »En résumé, la marche de la civilisation ne s'exécute pas, à proprement parler, suivant une ligne droite. Elle se compose d'une suite d'oscillations progressives, plus ou moins étendues et plus ou moins lentes, en deçà et au delà d'une ligne moyenne, comparables à celles que présente le mécanisme de la locomotion. Or, ces oscillations peuvent être rendues plus courtes et plus rapides par des combinaisons politiques fondées sur la connaissance du mouvement moyen, qui tend toujours à prédominer. Telle est l'utilité pratique permanente de cette connaissance.«<sup>103)</sup> Hiermit ist die Möglichkeit einer positiven Politik, gleichzeitig aber auch ihre Begrenzung gegeben: man kann die kleineren Abweichungen und ihre Abwicklung beschleunigen, man kann gewisse Hemmungen der notwendigen Entwicklung bekämpfen aber nichts anderes.<sup>104)</sup> Wenn die Politik mehr sein will als ein leerer Gestus, der von der Entwicklung beiseite geworfen wird, muss sie als die einfache Verlängerung der spontanen Tendenzen der Entwicklung auftreten und setzt deshalb eine vorausgehende wissenschaftliche Analyse derselben voraus.<sup>105)</sup> Kurz: Der Politiker und der Gesetzgeber kann und soll die

<sup>102)</sup> Vergl. Anm. 97.

<sup>103)</sup> Opuscules, 127; vergl. hierzu: Cours IV, 247, 285, 292.

<sup>104)</sup> »La saine politique ne saurait avoir pour objet de faire marcher l'espèce humaine, qui se meut par une impulsion propre, suivant une loi aussi nécessaire, quoique plus modifiable, que celle de la gravitation. Mais elle a pour but de faciliter sa marche en l'éclairant«, Opuscules, 124.

<sup>105)</sup> »La conception positive de l'harmonie sociale... conduit directement à considérer toujours, à l'abri de tout arbitraire, l'ordre artificiel et volontaire comme un simple prolongement général de cet ordre naturel et involontaire vers lequel tendent nécessairement sans cesse, sous un rapport quelconque, les diverses sociétés humaines: en sorte que toute institution politique vraiment rationnelle, pour comporter une réelle et durable efficacité sociale, doit constamment reposer sur une exacte analyse préalable des tendances spontanées correspondantes, qui peuvent seules fournir à son autorité des racines suffisamment solides«. »Puisque, en effet, notre intervention politique quelconque ne saurait, en aucun

Mission erfüllen, die ihm von der Entwicklung beschieden ist. Ohne über den Wert ihrer Handlungen zu rasonnieren, können sie die Entwicklung befördern helfen, die sich im Laufe der Zeit trotzdem auch ohne ihren Beistand vollziehen wird und muss. Aber wehe ihnen, wenn sie versuchen, ihren eigenen Willen gegen das Entwicklungsgesetz zu stellen. Ihr Werk wird dann totgeboren sein und von einer stärkeren Macht zermalmt werden.<sup>106)</sup>

Es ergibt sich hieraus: wenn Comte von »unveränderlichen Naturgesetzen« der Gesellschaftsentwicklung spricht, so bedeutet die gesetzesmässige Unveränderlichkeit prinzipiell eine Unveränderlichkeit im Resultat, eine Unbeeinflussbarkeit des resultierenden

---

cas, avoir de véritable efficacité sociale, soit quant à l'ordre ou quant au progrès, qu'en s'appuyant directement sur les tendances correspondantes de l'organisme ou de la vie politique, afin d'en seconder, par de judicieux artifices, le développement spontané, il faut donc, à cette fin, connaître avant tout, avec autant de précision que possible, ces lois naturelles d'harmonie et de succession, qui déterminent, à chaque époque, et sous chaque aspect social, ce que l'évolution humaine est prête à produire, en signalant même les principaux obstacles susceptibles d'être écartés«, Cours, IV, 251—52 und 291—92.

<sup>106)</sup> »Toute action politique est suivie d'un effet réel et durable, quand elle s'exerce dans le même sens que la force de la civilisation, lorsqu'elle se propose d'opérer des changements que cette force commande actuellement. L'action est nulle, ou, du moins, éphémère, dans toute autre hypothèse«, Opuscules, 123. Solange man bei den Allgemeinheiten bleibt, wird man vielleicht geneigt sein, anzunehmen, dass trotz allem eine gewisse gesunde Vernunft darin liegt, die Abhängigkeit des Gesetzgebers von der Entwicklung zu betonen, und meinen, dass ich Comte zu buchstäblich auslege. Dann kann vielleicht folgende Stelle, die zeigt, wie Comte dazu bereit ist, seine Fatalismus-Politik auf einzelne Institutionen anzuwenden, dazu beitragen, die Absurdität deutlich zu machen: »Lorsqu'en suivant une institution et une idée sociale, ou bien un système d'institutions et une doctrine entière, depuis leur naissance jusqu'à l'époque actuelle, on trouve que, à partir d'un certain moment, leur empire a toujours été en diminuant ou toujours en augmentant, on peut prévoir avec une complète certitude, d'après cette série d'observations, le sort qui leur est réservé. Dans le premier cas, il sera constaté qu'elles vont en sens contraire de la civilisation, d'où il résultera qu'elles sont destinées à disparaître. Dans le second, au contraire, on conclura qu'elles doivent finir par dominer«. Man könnte mit gleichem Recht behaupten, dass das Barometer notwendig dauernd steigen oder fallen muss, wenn es zu einem gewissen Zeitpunkte ständig gestiegen oder gefallen ist.

Verlaufes durch menschliche Wünsche und menschliche Willkür. (Nur versucht Comte, wie wir gesehen haben, auf höchst prinziplose Weise die Spitze der Konsequenzen dieser Auffassung abzubrechen). So etwas liegt indessen auf keinerlei Weise in dem modernen Begriff eines Naturgesetzes. In diesem wird die Unveränderlichkeit nicht absolut in dem resultierenden Verlauf gedacht, sondern nur relativ zu gegebenen, bedingenden Umständen und unter diesen auch die menschliche Willkür. Wenn wir sagen, dass die Naturgesetze über menschliche Willkür erhaben sind, meinen wir, dass wir nichts an der gesetzmässigen Verbindung zwischen bedingenden Umständen und Wirkung ändern können, aber keineswegs, dass der faktische Naturverlauf durch menschliche Willkür unbeeinflussbar sein sollte. Alle Technik beweist das Entgegengesetzte. Theoretisch besteht keine Grenze unserer Macht. Wenn wir die rechten Mittel finden könnten (und einen festen Punkt) könnten wir die Erde bewegen und die Sonne aus der Milchstrasse holen.

Es sind nun auch nicht viele Spekulationen notwendig, um darüber klar zu werden, was Comtes »Naturgesetze« der Zivilisation eigentlich sind. Der Leser wird darin längst Gesetze für die Entwicklung der Menschheit von der Type erkannt haben, die seit Herders »Ideen zu einer Philosophie der Geschichte der Menschheit« unter den Romantikern in Deutschland allgemein waren, und die in Frankreich durch Condorcets »Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain« repräsentiert waren. Man wird bemerkt haben, wie ausserordentlich nahe Comtes Geschichtsauffassung und seine Ansicht von der Rolle des menschlichen Willens mit Schellings Geschichtsphilosophie und der quietistischen Rechtspolitik der deutschen historischen Juristenschule verwandt ist. Die Übereinstimmung ist so stark, dass man versucht ist, auf eine direkte Beeinflussung zu schliessen.<sup>107)</sup> Es muss nur eingeräumt werden, dass Schellings Lehre von der Vereinigung von Freiheit und

<sup>107)</sup> Vergl. unten XII, 3 und 5. — Das angedeutete Problem ist soweit ich weiss nicht geklärt. Es kann angeführt werden, dass Comte, Opusc. 208, Kants und Herders Arbeiten über Geschichtsphilosophie erwähnt und »la formation, parmi les jurisconsultes, d'une école qui conçoit la législation comme toujours déterminée nécessairement par l'état de la civilisation«, als Beispiele für die allgemeine Tendenz der Zeit, positive Doktrinen in der Politik anzunehmen. Er könnte denn seine Kenntnis der Romantiker durch Madame de Staël gehabt haben, die a. a. O., 122 mit einem charakteristischen Ausspruch aus der romantischen Philosophie zitiert wird.

Notwendigkeit in der Geschichte der Gattung weit tiefer und genialer durchdacht ist als Comtes entsprechender Versuch. Schelling verwechselte nicht das Gesetz der Geschichte mit dem der Natur. Man darf in diesem Zusammenhange natürlich nicht vergessen, dass Comte ein philosophischer Polytechniker war und blieb, der erfüllt von einer an und für sich genialen Intuition von der »Positivität« der Wissenschaften jeder Bildungsvoraussetzung entbehrte, um seine Ideen in einem erkenntnistheoretisch unterbauten System ausdrücken zu können.

Diese verschiedenen Gesetze für die Entwicklung der Menschheit und der Zivilisation sind in Wirklichkeit gar keine Naturgesetze im modernen Sinne. Es sind keine mechanischen Kausalgesetze, sondern Finalgesetze oder »natürliche Gesetze« im aristotelisch-thomistischen-naturrechtlichen Sinne. Es sind teleologische Gesetze, die das letzte Ziel oder Resultat bestimmen, wohin die Dinge oder die Entwicklung nach ihren eigenen innewohnenden Inklinationen tendieren und die dadurch zugleich das an sich Gute bestimmen und eine unmittelbare Handlungsdirektive liefern.

Alle Charakteristika des Naturrechtes finden sich in Comtes sozialer Physik und positiver Politik wieder. Zunächst hat der Begriff Entwicklung (*développement*, *progrès*) selber bei Comte deutlich immanenten Wertbedeutung im Sinne der Potenz oder Vollkommenheitsethik. Comte identifiziert die notwendige Entwicklung mit dem Wertvollen, dem Guten, dem politisch Erforderlichen; »*développement*« mit »*perfectionnement*«. <sup>108)</sup> Comte sagt, dass es völlig sinnlos ist, über das Gute in anderem Sinne zu rasonnieren. Dies erklärt, dass Comtes soziale Physik zugleich positive Erfahrungswissenschaft und positive Politik ist, also eine Lehre vom richtigen Handeln. Denn »das Rechte« ist eben in und mit einer Analyse der Wirklichkeit selber gegeben <sup>109)</sup> und ist nichts Selbstgültiges, von diesem Verschiedenes. Dies erklärt ferner, dass Comte auf eine Weise, die vom Standpunkt der Kausalwissenschaften aus immer absurd vorkommen muss, ein und dasselbe sowohl zum notwendig Seienden und dem normativ Geforderten machen kann und das sogar innerhalb ein und desselben Satzes: »*Le régime politique doit être et il est nécessairement en rapport avec l'état de la civilisation*«. <sup>110)</sup> Genau dasselbe kommt in der Rechtslehre der deutschen historischen

<sup>108)</sup> Cours, 264 f. besonders 274, 276.

<sup>109)</sup> Siehe Anm. 105.

<sup>110)</sup> Opusc. 132.

Schule vor wie auch im Marxismus. Überall beruht diese Doppelmodalität in letzter Instanz auf einer Identifikation des Guten mit der Wirklichkeit selber, d. h. mit der innersten Tendenz derselben, ihren siegreichen Anlagen, die, wenn auch behindert von der Materie, im Laufe der Zeit sich realisieren werden und realisieren müssen. Überall ist die politische Konsequenz dieselbe; man kann nichts besseres tun, als das organisch-notwendige Wachstum fördern (Savigny, Marx, Comte). Endlich erklärt dies auch, weshalb Comte als Subjekt der Entwicklung die Menschheit setzt und nicht das einzelne Volk.<sup>111)</sup> Ein Volk kann die Entwicklung der Zivilisation von dem Standpunkt in dem sie ein anderes hinterliess weiterführen, ohne dass Comte die geringste Kausalverbindung zwischen diesen beiden Gruppen sozialer Phänomene verlangt. Die Menschheit selber hat sich durch die Eigenentwicklung der menschlichen Natur im Gange der Entwicklung manifestiert.

Es ist dann ferner unzweifelhaft, dass sich Comte die Entwicklung durch die Vervollkommenung der in der menschlichen Natur liegenden Tendenzen, Anlagen, Potenzen denkt. Es ist fast nicht möglich, eine Seite bei Comte zu lesen, ohne dass darin von »tendances spontanées«, »tendances fondamentales«, »une force progressive« oder »une impulsion propre« die Rede ist, die die menschliche Rasse bewegt.<sup>112)</sup> Auf wissenschaftlicher Grundlage — heisst es — kann menschliche Vollkommenheit in nichts anderem bestehen als in einer »développement continu de la nature humaine«, d. h. der menschlichen Fähigkeiten (»facultés«).<sup>113)</sup> Wir begegnen sogar dem uralten Gedanken, dass das Entscheidende in den spezifischen Fähigkeiten liegt, die den Menschen von den Tieren unterscheiden.<sup>114)</sup>

<sup>111)</sup> Siehe Anm. 94.

<sup>112)</sup> Oder es ist die Rede von »des tendances naturelles qui poussent directement l'homme à améliorer sans cesse, sous tous les rapports, sa condition quelconque, ou, en termes plus rationnels mais équivalents, à toujours développer, à tous égards, l'ensemble de sa vie physique, morale, et intellectuelle, autant que le comporte alors le système de circonstances où il se trouve placé«, Cours, 262.

<sup>113)</sup> Cours, 273, 275.

<sup>114)</sup> A. a. O., 447. — Als weiteres Argument zur Unterstützung unserer Auslegung kann auch angeführt werden, dass Comte die wahre Entwicklung folgendermassen erwähnt: Sie ist »une transformation vraiment nouvelle et définitive, graduellement dirigée vers un but exactement déterminé par l'ensemble de notre nature«, a. a. O., 170, vergl. die Ausdrücke »terme nécessaire« (123), »terme final« (172) u. a.

Hiernach muss es als berechtigt angesehen werden, Comtes positive Politik als eine Fortsetzung der aristotelischen Potenzmoral zu charakterisieren. Hierdurch ist seine Plazierung in diesem Kapitel motiviert. Comtes positive Politik beruht auf dem vom Naturrecht in seiner weiteren Form (vergl. oben Nr. 5 in fine) überlieferten Glauben an eine, durch die eigene Natur der Dinge gegebene, natürliche Ordnung oder ein solches Gesetz finalen Charakters, die das rechte Handeln bestimmen. Der Unterschied liegt nur darin, dass Comte die menschliche Natur und ihre Entwicklung nicht in dem einzelnen Individuum betrachtet, sondern in der Menschheit als einem sich selbst entwickelnden Subjekt. Dadurch wird seine Betrachtung soziologisch, nicht psychologisch.

Merkwürdig ist, dass die historische Reaktion des 19. Jhds. gegen den abstrakten Rationalismus der Aufklärungszeit eigentlich an derselben Egozentrizität leidet wie er. Zwar betrachtet man die Geschichte nicht mehr ganz einfach als eine »Verirrung«; man führt den Entwicklungsgedanken ein; Geschichte ist Vorschule; aber man hält an dem Glauben fest, dass das Endziel der Geschichte die Zivilisation des 19. Jhds. ist. Comte zweifelt nicht daran, dass sich die Menschheit von ihrem Anfang an bis heute im kontinuierlichen Fortschritt bewegt hat.<sup>115)</sup> Sein Fundamentalgesetz von den drei Stadien, dem theologischen, dem metaphysischen und dem positiven — und Comte fühlte sich berufen, das letztere zu verwirklichen — hat das mit den anderen bekannten Stadiengesetzen des 19. Jhds. gemeinsam, dass das letzte und endgültige Stadium gerade im 19. Jhd. nach Christi Geburt eintritt. Wozu die Zukunft verwendet werden soll, wie sich das System z. B. in 5000 Jahren auswirkt, wird nicht erörtert. Auf dieselbe Weise bildet das germanische Reich für Hegel den Schlusspunkt der Entwicklung. Diese Gesetze kommen uns heute unendlich langweilig vor. Nicht allein das Gesetz der Stadien, sondern überhaupt die Art und Weise, in der Comte mit vagen und phantastischen Generalisationen arbeitet (die revolutionäre Schule, die retrograde Schule, die statische Schule, der theologische Staat usw. nsw.), ist charakteristisch für einen unklaren Geist, der sonst nicht gerade französisches Denken bezeichnet. Es ist sonderbar dass der Mann, der das Vorrecht der positiven Beobachtung über das metaphysische Phantasieren (imagination) predigt, selbst von Anfang bis Ende auf Hirngespinnste aufbaut. Sein Stil ist vage und ruft seinen Effekt nur durch Wiederholung und der mit der Behauptung assoziierten Gefühls-

<sup>115)</sup> Opuscules, 115.

betontheit hervor. Comte hat an keiner Stelle die Voraussetzungen seiner Politik dargelegt. Comte predigt seine Politik, wie er später die Religion der Humanität predigte. Schon seine ersten Werke erhalten ihr Gepräge durch die mystisch-phantastische Ungesundheit, die seine letzten Werke im Dunkeln des Vergessens untertauchen liess. Man kann hunderte von Seiten mit immer denselben Phrasen lesen und doch die grösste Schwierigkeit haben, Rechenschaft darüber abzulegen, was gesagt worden ist. Nur ein sonderbares Zusammentreffen von verschiedenen Umständen kann erklären, weshalb Comte eine Rolle in der Geschichte der Philosophie spielte. Wenn man trotzdem nicht umhin kann, eine gewisse Sympathie für ihn zu hegen, so verdankt er das seinen Gegnern, Cousin und dessen spiritualistischen Jüngern, die doch noch schlimmer sind. Die französische Philosophie, die im 17. Jhd. einen Descartes hervorgebracht hatte und im 18. Jhd. jedenfalls auf geistreiche Weise die Gedanken der englischen Aufklärungsphilosophie ausgemünzt hatte, spielte im 19. Jahrhundert keine strahlende Rolle.

#### b. DURKHEIM.

1830 siegte nicht Comte und der Positivismus, sondern Cousin und der Spiritualismus. Eine Zeitlang sah es so aus, als sollte die Soziologie mit ihrem Erfinder begraben werden. Aber am Ende des Jahrhunderts nahm DURKHEIM Comtes Grundgedanken wieder auf und wurde zum Begründer der modernen französischen Soziologie, die bis zum heutigen Tage wegen Durkheims anerkannter Führerstellung das Gepräge einer geschlossenen Schule bewahrt hat.

Durkheims wissenschaftstheoretische Aspirationen erinnern in vieler Beziehung an Comtes. Sein grosses Ziel ist es, die Soziologie zu einer positiven Erfahrungswissenschaft auf derselben Linie wie Physik, Chemie, Physiologie zu machen. Die fundamentale methodische Regel der Soziologie geht darauf aus, dass sie ihren Gegenstand, d. h. die sozialen Tatsachen (*les faits sociaux*) als Dinge behandeln soll, d. h. als Objekte, die einer unmittelbaren Vernunftintuition unzugänglich sind, dagegen einer auf Beobachtung und Experiment beruhenden Erfahrung. Wie für die anderen Erfahrungswissenschaften, gilt es für die Soziologie, teils die sozialen Phänomene festzustellen und zu beschreiben, teils ihre Ursachen und die Gesetze für ihren Zusammenhang zu erkennen.



Dies gilt speziell auch von der Lehre über die Phänomene des moralischen Lebens. »Les faits moraux sont des phénomènes comme les autres.«<sup>116)</sup> Durkheim beginnt das Vorwort zu seiner ersten grossen moralsoziologischen Arbeit wie folgt: »Ce livre est avant tout un effort pour traiter les faits de la vie morale d'après la méthode des sciences positives.«<sup>117)</sup>

Auch in anderer Beziehung erinnert Durkheim an Comte. Bei beiden holt das wissenschaftliche Interesse seine Stärke und seinen Pathos nicht aus einer rein spekulativen, sondern aus einer praktisch-moralischen Quelle.<sup>118)</sup> Nach Durkheims Anschauung hat sich nämlich der Zustand der modernen Gesellschaft seit Comte nicht verbessert. Sie befindet sich immer noch in einer Krise, deren innerstes Wesen moralischer Art ist. Ihre traurigen Wirkungen zeigen sich in anarchistischer Auflösung nicht nur auf dem Gebiete der individuellen Lebensführung im engeren Sinne (wofür die steigende Anzahl der Selbstmorde ein Symptom ist), sondern auch auf dem ökonomischen Gebiete (die wachsende Anzahl der Konkurse, der immer unversöhnlichere Kriegszustand zwischen Kapital und Arbeit), und bedroht so die Existenz der Gesellschaft.<sup>119)</sup> Wie Comte, ist Durkheim davon überzeugt, dass die grosse Aufgabe der positiven Soziologie darin besteht, diesen Zustand zu verändern. Die Soziologie kann, dadurch dass sie die Natur und die Ursachen der Krise erkennt, dazu beitragen, sie zu überwinden.<sup>120)</sup> Die Reorganisation der Gesellschaft bedeutet die Reorganisation der Moral. »En un mot, notre premier devoir actuellement est de nous faire une morale.«<sup>121)</sup>

Dies hängt damit zusammen, dass Durkheim Comtes Glauben an die Fähigkeit der Wissenschaft, Regeln für das praktische Handeln aufzustellen, nicht aufgegeben hat. Nur kann dies nicht durch eine intuitive aprioristische Vernunftkenntnis geschehen, wie die Moralisten glauben, sondern nur durch die positive Erkenntnis der Wirklichkeit. Denn

<sup>116)</sup> Durkheim, *Division du travail social*, 4 éd., XXXVII.

<sup>117)</sup> A. a. O., XXXVII.

<sup>118)</sup> »Nous estimerions que nos recherches ne méritent pas une heure de peine si elles ne devaient avoir qu'un intérêt spéculatif«, A. a. O., XXXIX.

<sup>119)</sup> A. a. O., 344, 405; Durkheim, *L'éducation morale*, 116.

<sup>120)</sup> *Division*, 4 éd., 405.

<sup>121)</sup> A. a. O., 406.

das Ideal ist nichts, wenn es nicht tief in der Wirklichkeit verwurzelt ist.<sup>122)</sup>

In der folgenden Analyse der fundamentalen Gesichtspunkte, die Durkheims Moralsoziologie zugrunde liegen, betrachten wir zunächst Durkheims Bestimmung ihrer Aufgabe und Methode, danach die Bestimmung ihres Inhaltes.

Die Aufgabe der Moralsoziologie ist nach Durkheim eine doppelte: zunächst die Moral in der Bedeutung gewisser faktischer Tatsachen und ihre Ursachen und Gesetze zu erkennen; danach eine Moral zu schaffen in der Bedeutung, dass gewisse Regeln als richtige oder gültige Normen für das Handeln erkannt werden. Dagegen kennt Durkheim nur eine wissenschaftliche Methode, die positive oder empirische. Beide Aufgaben sollen also auf diesem Wege gelöst werden. Nun ist es klar, dass »Moral« als Erkenntnisobjekt für diese beiden Aufgaben etwas von einander Verschiedenes bedeuten muss. Moral in der ersteren oder faktischen Bedeutung gibt gewisse Handlungsvorstellungen und Handlungsgewohnheiten, deren eigentümliche Kennzeichen anzugeben, die Aufgabe der beschreibenden Soziologie ist. Ob diese Vorstellungen gültig sind, oder ob sie überhaupt einen Sinn haben, kommt in dieser Beziehung überhaupt nicht in Betracht, nur ihre Faktizität, ihre Ursachen und Wirkungen.<sup>123)</sup> Moral im letzteren oder ideellen Sinne bedeutet dagegen gewisse gültige Vorstellungen oder Handlungsnormen, wogegen es von diesem Standpunkte aus, nicht in Betracht kommt, ob sie faktisch auch als solche aufgefasst werden oder nicht. Dass Durkheim behauptet, dass die Moral in ideellem Sinne nur erkannt werden kann, nachdem

<sup>122)</sup> »C'est pourtant une habitude que de reprocher à tous ceux qui entreprennent d'étudier la morale scientifiquement leur impuissance à formuler un idéal. On dit que leur respect du fait ne leur permet pas de le dépasser; qu'ils peuvent bien observer ce qui est, mais non pas nous fournir des règles de conduite pour l'avenir. Nous espérons que ce livre servira du moins à ébranler ce préjugé, car on y verra que la science peut nous aider à trouver le sens dans lequel nous devons orienter notre conduite, à déterminer l'idéal vers lequel nous tendons confusément. Seulement, nous ne nous élèverons à cet idéal qu'après avoir observé le réel, et nous l'en dégagerons; mais est-il possible de procéder autrement? Même les idéalistes les plus intempérants ne peuvent pas suivre une autre méthode, car l'idéal ne repose sur rien s'il ne tient pas par ses racines à la réalité«, a. a. O., XXXIX (gesperret von mir).

<sup>123)</sup> Vergl. XIII, 3.

man die Moral im faktischen Sinne erkannt hat, berührt natürlich nicht die verschiedene Bedeutung des Begriffes in den beiden Fällen.

Dass diese Unterscheidung nicht von uns erdichtet ist, sondern voraussetzungsweise wirklich Durkheims ganzer Soziologie zugrundeliegt, ist ganz sicher. Wie wir im Folgenden genauer sehen werden, will Durkheim in seiner Morallehre zeigen, dass der faktischen Moral sowohl was ihre Form als ihren Inhalt angeht, »une valeur morale« zukommt.<sup>124)</sup> Die sonderbare Behauptung, dass die Moral moralischen Wert hat, bekommt erst dann einen Sinn, wenn das Wort Moral in den oben angegebenen beiden verschiedenen Bedeutungen gefasst wird. Die Unterscheidung tritt auch in den Definitionen zutage, die Durkheim von dem Moralbegriffe gibt. Zuerst wird dieser nach rein äusserlichen Kennzeichen definiert. Moral (im weiteren Sinne, auch Recht umfassend) ist eine verpflichtende Regel für das Handeln. Das äussere Zeichen für die Verpflichtung ist die Sanktion.<sup>125)</sup> Aber bald danach heisst es, dass diese Definition doch Mängel habe. »En effet, la conscience morale des sociétés est sujette à se tromper. Elle peut attacher le signe extérieur de la moralité à des règles de conduite qui ne sont pas par elles-mêmes morales et, au contraire, laisser sans sanctions des règles qui devraient être sanctionnées. Il nous faut donc compléter notre critère, afin que nous ne soyons pas exposés à prendre pour moraux des faits qui ne le sont pas, ou bien au contraire à exclure de la morale des faits qui par leur nature sont moraux.«<sup>126)</sup> Wenn hier von Regeln die Rede ist, die »par elles mêmes« oder »par nature« (also abgesehen von der faktischen Sanktion) moralisch sind (und damit sanktioniert sein sollten), so ist es klar, dass ihre moralische Qualität in etwas ganz anderem als in dem Faktischen, in der Sanktion liegen muss. Es kann also nicht von einer blossen Korrektur des faktischen Moralbegriffes, sondern nur von einem ganz anderen, vom Faktischen unabhängigen Moralbegriffe die Rede sein.<sup>127)</sup>

<sup>124)</sup> Durkheim sagt von der Moral: »Nous l'avons étudiée comme une forme vide, par une abstraction légitime. Mais, en fait, elle a un contenu qui a, lui aussi, on peut le prévoir, une valeur morale«. *L'éducation*, 63.

<sup>125)</sup> »Nous possédons maintenant le critérium que nous cherchons: nous pouvons dire que tout fait moral consiste dans une règle de conduite sanctionnée«, *Division*, 1. éd., 24.

<sup>126)</sup> *Division*, 1. éd., 33.

<sup>127)</sup> »La caractéristique des règles morales«, sagt Durkheim, »est l'ensemble des liens qui nous attachent les uns aux autres et à la société, qui font

Nun ist es indessen ein bemerkenswertes Faktum, das uns vielleicht auf die Spur von Durkheims Voraussetzungen leiten kann, dass Durkheim diese Doppeltheit in seinem Moralbegriffe selber nirgends bewusst erkannt hat, sondern die beiden Bedeutungen fortwährend ungetrennt in einander verfließen lässt, von ein und derselben Bezeichnung »la morale« gedeckt. Diese Vermischung ist sogar eine durchaus notwendige Grundlage für Durkheims Forderung, dass die Methode einheitlich sein soll, für seinen Glauben daran, dass es möglich sei, durch rein empirische Forschung zu wissenschaftlichen Regeln für das Handeln vorzudringen. Wir wollen Durkheims soziologische Methode im Gegensatz zu der der »Moralisten« genauer betrachten.

»D'ordinaire, pour savoir si un précepte de conduite est ou non moral, on le confronte avec une formule générale de la moralité que l'on a antérieurement établie; suivant qu'il en peut être déduit ou qu'il la contredit, on lui reconnaît une valeur morale ou on la lui refuse.«<sup>128)</sup> Aber eine solche Methode wird von Durkheim verworfen. »En effet, puisque la loi générale de la morale n'a de valeur scientifique que si elle peut rendre compte de la diversité de faits moraux, il faut commencer par étudier ces derniers pour arriver à la découvrir. Avant de savoir quelle est la formule qui les résume, il faudrait les avoir analysés, en avoir décrit les caractères, déterminé les fonctions, recherché les causes, et c'est seulement en comparant les résultats de toutes ces études spéciales que l'on pourra dégager les propriétés communes à toutes les règles morales, c'est-à-dire les caractères constitutifs de la moralité.«<sup>129)</sup> Hierauf müsste der Moralist antworten können, dass Durkheim zwei verschiedene Dinge durcheinanderwirft. Der Moralist will gar nicht die Wirklichkeit erklären oder das Prinzip finden, aus dem alle tatsächlich angenommenen Moralvorstellungen abgeleitet werden können. Ein solches Prinzip ist nämlich, wegen der Mannigfaltigkeit der faktischen Meinungen und ihrem wechselseitigen Widerspruch, gar nicht vorhanden. Das, wozu die empirische Forschung führen kann, ist etwas ganz anderes als eine systematische Aufstellung des Inhaltes der Moralvorstellungen. Sie kann zum Verständnis der Ursachen und Gesetze führen, nach denen diese faktischen Vorstellungen entstehen und verschwinden und der Wir-

de la masse des individus un agrégat et un cohérent. Est moral, peut-on dire, tout ce qui est source de solidarité«, a. a. O., 4. éd., 393—94. Auch hiermit muss an Moral im idealen Sinne gedacht worden sein.

<sup>128)</sup> A. a. O., 1. éd., 4.

<sup>129)</sup> A. a. O., 1. éd., 15.

kungen, die sie ausüben. Aber, könnte der Moralist fortfahren, das will ich ja gar nicht erkennen. Ich möchte ein wahrhaftes Moralprinzip finden, d. h. ein Prinzip, aus dem richtige oder gültige Handlungsvorstellungen oder Pflichten abgeleitet oder begründet werden können, ganz abgesehen davon, inwieweit sie sich mit den augenblicklich wirklich herrschenden Moralvorstellungen decken oder nicht. Es ist also kein Einwand gegen mein Prinzip, dass man daraus nicht die faktische Moralwelt »erklären« kann. Ferner: Falls wir mit Durkheim annehmen, dass eine solche Erkenntnis gültiger Regeln für das Handeln auf wissenschaftlicher Grundlage möglich ist, dass die faktischen Moralvorstellungen ihrem Wesen nach populäre, ungeklärte, konfuse Meinungen über das Gültige sind, die die Wissenschaft durch klare und richtige Begriffe ersetzen sollte,<sup>130)</sup> scheint es eine völlig unbillige Forderung zu sein, dass die wissenschaftliche Erkenntnis gültiger Handlungsregeln ihren Ausgangspunkt von einer Erkenntnis der faktischen Moral, d. h. von den populären Meinungen über das Gültige, nehmen soll und muss. Wäre das nicht dasselbe, als verlangte man, dass die Astronomie als Wissenschaft mit einem Studium der populären Vorstellungen und Meinungen über das Wesen und die Bahn der Himmelskörper beginnen sollte? Warum nicht direkt an die Sache herangehen?

Es verhält sich indessen so, dass Durkheims sonderbare Identifizierung der Moral als gewisse faktische Vorstellungen und der Moral als gültige Handlungsregeln, wie auch sein daraus sich ergebender Glauben daran, dass Erkenntnis der gültigen Moral nur durch ein Studium der Wirklichkeit der faktischen Moralvorstellungen gewonnen werden kann, überhaupt erst durch die Voraussetzung gewisser metaphysischer Annahmen sinnvoll wird. Nämlich, dass die wahre Moral, aus Forderungen bestehe, die aus den eigenen innersten Tendenzen oder Bestrebungen der Wirklichkeit (der Menschennatur) entspringen, die konfus gefühlt werden und in den faktischen Moralvorstellungen zum Ausdruck kommen.<sup>131)</sup> Diese können deshalb als spora-

<sup>130)</sup> Siehe *L'éducation*, 109—10, vergl. 92—93, 124 und *Division*, 4. éd., 370, wo gesagt oder vorausgesetzt wird, dass die faktische Moral als solche eine, wenn auch mangelhafte Erkenntnis des Wahren enthält; vergl. auch *L'éducation*, 63, wo angenommen wird, dass die faktische Moral jedenfalls einen vorläufigen Ausgangspunkt für die rechte Handlung enthält.

<sup>131)</sup> Vergl. das Zitat in Anm. 122.

dische, unvollkommene, mehr oder weniger willkürlich bedingte und spezialisierte Offenbarungen des wahrhaften und unbedingten Moralprinzips aufgefasst werden;<sup>132)</sup> und müssen deshalb den Ausgangspunkt für die wissenschaftliche Erkenntnis desselben bilden, die seinerseits als Erkenntnis einer letzten, umfassenden und vollkommenen Idee auftreten muss, die alle faktischen Moralvorstellungen in sich integriert und vollendet. Durkheims Theorien über die Aufgabe und Methode der Moralwissenschaft implizieren also notwendig dieselbe Moralmetaphysik, die nach dem Vorausgehenden die Grundlage der aristotelisch-thomistisch-naturrechtlichen Moralphilosophie bildet.

Dass es sich hier nicht nur um methodologische Deklarationen, sondern um Ideen handelt, die in Durkheims Denken Fleisch und Blut sind, geht aus der Art und Weise hervor, in der er seine Morallehre genauer ausarbeitet. Wir begegnen nämlich dann einer treuen Durchführung des methodischen Programms: zuerst wird nach gewissen für alles faktische Moralbewusstsein gemeinsamen Zügen geforscht; danach wird versucht, den wahren moralischen Wert derselben zu »erklären« und sie aus einem rationalen Prinzip abzuleiten, sodass man dadurch imstande ist, die faktische Moral in Übereinstimmung mit ihrem eigenen immanenten, idealen Prinzip zu supplieren und zu korrigieren.

Als charakteristische Eigenschaften aller moralischen Fakta führt Durkheim zwei an: eine formale und eine materiale.<sup>133)</sup>

Formell ist alle faktische Moral durch einen »esprit de discipline« charakterisiert, d. h. die Moralvorstellungen treten immer als Vorstellung von verpflichtenden Handlungsregeln auf, d. h. als Regeln, die Respekt fordern, ohne Rücksicht darauf, welche Wirkung ihre Befolgung auch haben könnte.<sup>134)</sup>

Es scheint schwieriger zu sein, das für alle Moral gemeinsame materiale Kriterium zu finden, also anzugeben, was als Inhalt der Pflicht gefordert wird. In dieser Hinsicht stellt Durkheim eine Unterscheidung

<sup>132)</sup> »Il est possible qu'il y ait une morale éternelle, écrite dans quelque esprit transcendant, ou bien immanente aux choses et dont les morales historiques ne sont que des approximations successives: c'est une hypothèse métaphysique que nous n'avons pas à discuter«, Division, 1. éd., 22. Aber jedenfalls bildet diese Hypothese eine notwendige Voraussetzung für Durkheims Anschauung von der Aufgabe und der Methode der Moralwissenschaft.

<sup>133)</sup> Durkheim stellt als drittes Kennzeichen die Forderung persönlicher Autonomie auf, L'éducation, 122 f. Wir können davon absehen.

<sup>134)</sup> L'éducation, 19.

zwischen solchen Handlungen, die das Individuum selber zum Ziel haben, und anderen Handlungen auf. Es wird nun behauptet, dass Handlungen der erstgenannten Art von dem allgemeinen Moralbewusstsein zu jeder Zeit als moralisch völlig wertlos angesehen worden sind.<sup>135)</sup> Von hier aus schließt Durkheim danach logisch: wenn Handlungen die das Individuum selber zum Ziel haben, moralisch wertlos sind, kann auch Handlungen, die eine Vielheit von Einzelindividuen zum Ziel haben, kein solcher Wert zustehen. »Comment serait ce possible? Si chaque individu pris à part n'a pas de valeur morale, une somme d'individus ne peut en avoir davantage. Une somme de zéros est et ne peut être égale qu'à zéro. Si un intérêt particulier, soit le mien, soit celui d'autrui est amoral, plusieurs intérêts particuliers sont amoraux.«<sup>136)</sup> Durch ein Ausschlussrasonnement kann Durkheim deshalb als Resultat feststellen, dass infolge des faktischen allgemeinen Moralbewusstseins nur solchen Handlungen moralischer Wert zukommt, deren Ziel überindividuellen Charakters ist, d. h. Handlungen, deren Ziel die Gesellschaft als ein von den Individuen verschiedenes lebendiges fühlendes Wesen ist.<sup>137)</sup>

Es dürfte recht einleuchtend sein, dass diese »objektive Beschreibung« der moralischen Fakta in Wirklichkeit alles andere ist als eine objektive Tatsachenbeschreibung. Es ist jedenfalls zweifelhaft, ob alle Vorstellungen, die als moralisch aufgefasst werden, Vorstellungen von Pflicht sind. Es muss bestritten werden, dass man überall, und zu jeder Zeit<sup>138)</sup> Handlungen, deren Ziel das Individuum selber ist, und ganz besonders Handlungen, deren Ziel eine Mehrheit von Individuen ist, moralischen Wert abgesprochen habe. Durkheim liefert nicht einmal den Schatten eines Beweises für diese weitreichenden generellen Behauptungen. Ganz besonders ist der Schluss, den er von der erstgenannten zu der zuletztge-

<sup>135)</sup> A. a. O., 64.

<sup>136)</sup> A. a. O., 67—68.

<sup>137)</sup> »Ainsi, l'action morale est celle qui poursuit des fins impersonnelles. Mais les fins impersonnelles de l'acte moral ne peuvent être ni celles d'un individu différent de l'agent, ni celle de plusieurs. D'où il suit qu'elles doivent nécessairement concerner autre chose que des individus. Elles sont supra-individuelles. . . . Or, en dehors et au-dessus de l'être conscient que je suis, en dehors et au-dessus des êtres conscients que sont les autres individus humains, il n'y a rien d'autre, sauf l'être conscient qu'est la société«, A. a. O., 68.

<sup>138)</sup> »toujours«; »tous les peuples civilisées«; »universellement«, A. a. O., 64, 66 und 76, 63.

nannten Gruppe von Handlungen zieht — ganz abgesehen von dem Wert dieses Schlusses übrigens — für die faktische Beschreibung ganz bedeutungslos. Denn wer garantiert uns dafür, dass die moralischen Fakta logisch konsistent sind? Nein — statt einer realen objektiven Beschreibung der moralischen Tatsachen, liegt hier eine grob opportunistische Zurechtmachung derselben nach einer Theorie vor, nach der »die Gesellschaft« als mystisches, überindividuelles Wesen dieselbe moral-metaphysische Bedeutung hat wie früher Gott.

Wenn Durkheim nun weiterhin die Frage aufstellt, weshalb die faktische Moral ihrem formellen und materialen Charakter nach moralischen Wert besitzt — worin also teils die Frage liegt, warum es gut ist, warum es moralischen Wert hat,<sup>139)</sup> wie diese Forderung rational justified werden kann.<sup>140)</sup> der Pflicht um der Pflicht willen zu gehorchen; und teils die Frage, warum es gut ist, Handlungen auszuführen, die die Gesellschaft zum Ziel haben — so ist es klar, dass diese Frage infolge ihres Sinnes über das Empirische hinaus geht und einen über das Tatsächliche erhabenen Masstab für *w a h r h a f t* moralischen Wert voraussetzt. Wenn diese beiden Dinge indessen bei Durkheim in eins verfließen, so ist dies ein Zeichen für seine metaphysische Voraussetzung, dass die praktische Moral eine, wenn auch unvollkommene Offenbarung der tieferen Realität ist, die die wahre Moral bestimmt.

Es ist interessant zu bemerken, wie Durkheim diese Fragen beantwortet. Denn dadurch wird der genauere Inhalt der praktischen Dogmatik beleuchtet, auf die Durkheim aufbaut. Pflichtgehorsam hat moralischen Wert, teils weil er sozial nützlich ist, indem er die Existenz einer organisierten Gesellschaft ermöglicht,<sup>141)</sup> teils weil diese eine Bedingung für das Glück des Individuums, die Entwicklung der Persönlichkeit und der wahren Freiheit ist. Zunächst für das Glück, denn das Streben des Individuums braucht Begrenzung. Wenn sein Streben ins Unbegrenzte gehen könnte, würde niemals ein Ziel vorhanden sein können, niemals Befriedigung.<sup>142)</sup> Dann für die Persönlichkeit. »Car un être personel, c'est un être capable de mettre, sur tout ce qu'il fait, une marque qui lui est propre, qui est constante, et par laquelle il se reconnaît, se distingue de tout autre. Or, tant que les tendances, les instincts, des désirs règnent sans contrepoids, tant que notre conduite dépend ex-

<sup>139)</sup> A. a. O., 36, 39 f.

<sup>140)</sup> A. a. O., 57.

<sup>141)</sup> A. a. O., 41 f., 55.

<sup>142)</sup> A. a. O., 43, 47.



clusivement de leur intensité respective, ce sont de perpétuelles sautes de vent, de brusques à-coups, comme ceux qui se produisent chez l'enfant ou chez le primitif, et qui, en divisant sans cesse la volonté contre elle-même, en la dispersant à tous les vents du caprice, l'empêchent de se constituer avec cette unité et de se suivre avec cette persévérance qui sont les conditions primordiales de la personnalité.<sup>143)</sup> Endlich für die Freiheit. Denn die wahre Freiheit liegt nicht im zügellosen Spiel der Impulse, sondern in der Herrschaft des reflektierten und persönlichen Willens. Erst dadurch sind wir imstande, unsere Natur zu realisieren.<sup>144)</sup> Dabei wird also vorausgesetzt, dass die wahre Natur des Menschen in seinem vernünftigen Willen liegt.<sup>145)</sup>

Dass auch nach dem Inhalt der faktischen Moral moralischer Wert zukommt,<sup>146)</sup> folgt daraus, dass das Individuum und die Gesellschaft keine Antagonisten sind, sondern dass die Gesellschaft im Gegenteil eine höhere Lebensform ist, an der das Individuum partizipiert, und dass das Individuum auf eine solche Weise durchdringt, dass dieses erst dadurch, dass es sich in die Gesellschaft einlebt und diese in sich realisiert, zugleich sich selbst nach den tiefsten Tendenzen seines Wesens verwirklicht. Die Gesellschaft ist keine Grenze oder Schranke für das Individuum. »Tout au contraire, il y a en nous une multitude d'états qui expérimentent en nous-mêmes autre chose que nous-mêmes, à savoir la société; ils sont la société même vivant et agissant en nous. Sans doute, elle nous dépasse et nous déborde, car elle est infiniment plus vaste que notre être individuel, mais, en même temps, elle nous pénètre de toutes parts. Elle est hors de nous et nous enveloppe, mais elle est aussi en nous, et, par tout un côté de notre nature, nous nous confondons avec elle..... Par conséquent, il y a en nous autre chose que nous, et, par cela seul que nous tenons à nous-mêmes, nous tenons à autre chose que nous..... Ainsi, de même que la morale, en nous limitant et en nous contenant, ne faisait que répondre aux nécessités de notre nature, en nous prescrivant de nous attacher et de nous subordonner à un groupe, elle ne fait que nous mettre en demeure de réaliser notre être. Elle ne fait que nous ordonner de faire ce qui est réclamé par la nature des choses.

<sup>143)</sup> A. a. O., 52.

<sup>144)</sup> A. a. O., 56—57

<sup>145)</sup> Sonst könnte man ebenso gut behaupten, dass nur der, der den Eingebungen seiner Sinne folgte »Herr über sich selber« wäre, wogegen der, der die Normen der Pflicht befolgte, »Sklave der Vernunft« wäre.

<sup>146)</sup> A. a. O., 63.

Pour que nous soyons un homme, digne de ce nom, il faut que nous nous mettions en rapport, et d'aussi près que possible, avec la source éminente de cette vie mentale et morale qui est caractéristique de l'humanité. Or, cette source n'est pas en nous; elle est dans la société.»<sup>147)</sup>

Es ergibt sich hieraus, dass die moralmetaphysischen Voraussetzungen, auf denen Durkheim aufbaut, denen des Thomas von Aquino nicht nur darin ähneln, dass er sich das Gute durch die innersten Inklinationen des Daseins, speziell der menschlichen Natur bestimmt denkt, sondern weiterhin darin, dass angenommen wird, dass das besondere Kennzeichen der Menschennatur in der *Vernunft* bestehe, und dass diese in ihrer höchsten Form an der übermenschlichen (bei Thomas: göttlichen, bei Durkheim, sozialen) Vernunft partizipiere, sodass der Mensch seine Bestimmung nur dadurch erreiche, dass er sich einem Streben hingebende, dass über den Menschen selber hinausführt. Durkheim denkt sich die Gesellschaft wirklich als ein überindividuelles Wesen mit eigener Persönlichkeit und legt ihr denselben immanenten höheren Eigenwert und Weihe bei, den die religiösen Denker dem Göttlichen beilegen, und will auf diesem Wege der positiven Moral dieselbe Macht und mystische Weihe geben wie der religiösen.<sup>148)</sup> Wir sehen also Durkheim an diesem Punkt Comte fortsetzen. Nur setzt Durkheim »die Gesellschaft«, wo Comte den nebelhafteren Begriff »Humanität« gesetzt hatte.

Um zu bestimmten politischen Postulaten zu kommen, bedient sich Durkheim des bekannten Sophismus von den »Existenzbedingungen der Gesellschaft« (während gleichzeitig zugegeben wird, dass die existierende Gesellschaft diese Bedingungen nicht erfüllt); oder der Gesellschaft werden gewisse »Bedürfnisse« beigelegt, die von ihr selber unmittelbar gefühlt und gehegt werden (wenn auch unbewusst).<sup>149)</sup> Welche Ideologie, tatsächlich hinter den Konstruktionen liegt, wird sich am besten bei einer Betrachtung von Durkheims sozialpolitischem Hauptwerk »De la division du travail social« zeigen lassen.

<sup>147)</sup> A. a. O., 80—82.

<sup>148)</sup> Nous avons montré comment la société ainsi conçue nous oblige, parce qu'elle nous domine, et comment elle attire à elle les volontés, parce que, tout en nous dominant, elle nous pénètre. De même que le croyant voit dans la partie éminente de la conscience une parcelle, un reflet de la divinité, nous y avons vu une parcelle et un reflet de la collectivité«, a. a. O., 119—20.

<sup>149)</sup> »Une réglementation morale ou juridique exprime donc essentiellement des besoins sociaux que la société seule peut connaître«, Division du travail, 4. éd., VI, vergl. XVI, 8, 17 u. a.

Durkheim will in diesem Werke die soziale Arbeitsteilung studieren und die Gesetze bestimmen, die zugleich Naturgesetze und moralische Regeln für das menschliche Handeln sind.<sup>150)</sup> Die typische naturrechtliche Zweideutigkeit, die die ganze Arbeit zu einer unauflösbaren Verwirrung von Erfahrungssätzen und politischen Postulaten macht, tritt sofort in der Problemstellung selber zutage. Durkheim will nicht die Wirkungen (*résultats, effets*) der Arbeitsteilung studieren, sondern ihre *Funktion*, womit das Einklangsverhältnis (*correspondance*) gemeint ist, das zwischen einem System vitaler Bewegungen in einem Organismus und gewissen Bedürfnissen in diesem Organismus besteht.<sup>151)</sup> Hierdurch ist der Wertgesichtspunkt eingeführt, wenn auch unter der Maske des unschuldig aussehenden physiologischen Begriffes Funktion (Bedürfnis). Indem man zuerst »erfahrungswissenschaftlich« die »Funktion« der Arbeitsteilung feststellt, hat man dadurch die Grundlage zu einer Sonderung von normalen (funktionserfüllenden) und pathologischen Formen von Arbeitsteilung und dadurch wiederum die Grundlage für politische Forderungen (indem natürlich die »pathologischen« Formen politisch wertnegativ sind).

Die soziale »Funktion« der Arbeitsteilung besteht nach Durkheim nicht, wie man geneigt ist anzunehmen, darin, eine hochentwickelte Technik und Zivilisation und damit zusammenhängende grössere Bedarfsbefriedigung zu ermöglichen; denn die Zivilisation hat nach Durkheim keinen inneren und absoluten Wert.<sup>152)</sup> Die wahre Funktion der Arbeitsteilung besteht dagegen darin, ein Solidaritätsgefühl zwischen zwei oder mehreren Personen zu schaffen. Denn die Solidarität ermöglicht Integration in einer Gesellschaft und garantiert ihre Einheit.<sup>153)</sup> Sie erfüllt dadurch die vitalen »besoins d'ordre, d'harmonie et de solidarité sociale«.

Was hierin wiederum liegt, geht am deutlichsten als Gegensatz aus den Formen für Arbeitsteilung hervor, die von Durkheim als anomal oder pathologisch qualifiziert werden. Durkheim kennt (hauptsächlich) zwei pathologische Formen: erstens die regellose, ungeordnete (*anomische*); dann (und hauptsächlich) die *erzwungene* Arbeitsteilung.

<sup>150)</sup> »En un mot, la division du travail, en même temps qu'elle est une loi de la nature, est-elle aussi une règle morale de la conduite humaine«, a. a. O., 4.

<sup>151)</sup> A. a. O., II.

<sup>152)</sup> A. a. O., 17.

<sup>153)</sup> A. a. O., 19, 24, 26—28.

Die Arbeitsteilung übt nämlich nur dann ihre normale organisierende, solidarisierende Wirkung, falls sie sich frei, spontan, von äusseren Umständen unbehindert, entwickeln kann. Die erzwungene Arbeitsteilung bringt nur Krieg statt Frieden zwischen den Klassen.<sup>154)</sup> Diese Freiheit ist notwendig sowohl mit Rücksicht auf die Bindung des Individuums an eine bestimmte Arbeitsform, als auf die Kontraktsverhältnisse, die die verschiedenen Arbeitsfunktionen miteinander verbinden. Nur wenn das Individuum frei seine besondere Funktion im Ganzen in Übereinstimmung mit seinen besonderen Fähigkeiten wählen kann, und nur wenn es im Austausch seiner Leistungen den anderen frei gegenüber steht, ist die Arbeitsteilung eine wirkliche Quelle für die Entwicklung der sozialen Solidarität.<sup>155)</sup>

Es liegt also hier eine Art soziologische Freihandels-theorie vor, eine Verschmelzung des ökonomischen und juristischen Liberalismus. Es erhebt sich deshalb die Frage: Freiheit für was? Ebenso wie der juristische Liberalismus nicht die Freiheit, alles tun zu dürfen meinen kann, sondern eine Begrenzung durch die gleichen natürlichen Rechte anderer voraussetzt, muss auch die ökonomische Freihandelslehre Freiheit für ökonomisches Wirken auf Grund eines gewissen näher bezeichneten Eigentumssystems meinen. In allen Fällen muss also eine Ordnung, müssen Regeln, Schranken, Motivationsquellen für das Individuum gedacht werden, nur werden diese nicht mit Zwang bezeichnet, wenn diese Ordnung von irgend einem Standpunkt aus als natürlich oder richtig angesehen wird. Zwang ist Motivation, die nicht als natürlich oder berechtigt betrachtet wird. Das Freiheitsprinzip ist also bis auf weiteres leer. Wir müssen wissen, wann die Motivation Zwang, und wann sie »natürlich« ist. Dies hat Durkheim durchaus eingesehen. Das entscheidende Kriterium für ihn liegt darin, dass Gleichheit in den äusseren Verhältnissen vorhanden ist. »La spontanéité parfaite n'est donc qu'une conséquence et une autre forme de cet autre fait: l'absolute égalité dans les conditions extérieures de la lutte.«<sup>156)</sup> Es kann dann zwar Kampf entstehen, und der Besiegte kann gegen seine Wünsche motiviert sein, doch ist diese Motivation kein Zwang. Dasselbe gilt auch für die Kontraktsfreiheit. Der Kontrakt wird als freiwillig abgeschlossen angesehen, wenn Leistung und Gegenleistung denselben Real-

<sup>154)</sup> A. a. O., 367.

<sup>155)</sup> A. a. O., 370, 374 f.

<sup>156)</sup> A. a. O., 371.

wert oder sozialen Wert haben.<sup>157)</sup> Dieser soziale Wert soll durch die in dem Produkt inkorporierte nützliche Arbeit und durch die Bedarfsintensität, die das Produkt befriedigen kann, bestimmt sein. Nun lässt sich dieser objektive Wert allerdings nicht berechnen. Aber es wird als gegeben angesehen, dass sich die Gleichheit zwischen dem Wert der Leistungen von selbst einfinden wird, falls der Kontrakt von Partnern abgeschlossen wird, die in äusseren Umständen einander gleich stehen. Der Preis wird dann gerecht sein.<sup>158)</sup> Da indessen zugegeben ist, dass wir kein Mittel haben (ausser dem freien Tausch), den Realwert zu bestimmen, so ist die letztgenannte Annahme völlig willkürlich, und wir können uns ebenso gut damit begnügen zu sagen, dass der Kontrakt frei ist, der Preis gerecht, wenn der Kontrakt von gleichgestellten Partnern abgeschlossen wird. Der Nachdruck liegt also auf den äusseren Verhältnissen und ihrer Gleichheit. Aber was ist mit äusseren Verhältnissen und ihrer Gleichheit gemeint? Darüber erhält man leider keinen Anschluss. Sicher aus dem guten Grunde, weil die Gleichheitsforderung als solche ebenso formell und leer ist wie die Freiheitsforderung.

Wir sehen hieraus, dass Durkheims sozialpolitische Konklusionen, trotz der neuen »positiven« Methode usw. ein altbekanntes Gepräge trägt. Es ist der Liberalismus des Jahrhunderts, der im wesentlichen als eine Gleichheits- oder Gerechtigkeitsforderung ausgedeutet worden ist. Durkheim gehört zu den Wohlmeinenden, die die Welt aus ihrer moralischen Krise führen und ihr soziales Problem durch mehr Gerechtigkeit und eine bessere Moral lösen wollen. Durkheim spricht von der Regellosigkeit der jetzigen Zustände: »Ce qu'il faut, c'est faire cesser cette anomie, c'est trouver les moyens de faire concourir harmoniquement ces organes qui se heurtent encore en des mouvements discordants, c'est introduire dans leurs rapports plus de justice en atténuant de plus en plus ces inégalités extérieures qui sont la source du mal. Notre malaise n'est donc pas, comme on semble parfois le croire, d'ordre intellectuel; il tient à des causes plus profondes. .... En un mot, notre premier devoir actuellement est de nous faire une morale. .... Elle nous demande seulement d'être tendres pour nos semblables et d'être justes, de bien remplir notre tâche, de travailler à ce que chacun soit appelé à la fonction qu'il peut le mieux remplir, et recoive le juste prix de ses efforts.«<sup>159)</sup> Kurz und gut: Durkheims Sozial-

<sup>157)</sup> A. a. O., 376.

<sup>158)</sup> A. a. O., 377.

<sup>159)</sup> A. a. O., 404—06.

lehre mündet in das wohlbekannte, naturrechtliche Postulat aus: Gerechtigkeit ist ein natürliches Gesetz für die Gesellschaft, ohne das sie nicht bestehen kann.

Durkheims Glaube daran, dass es möglich ist, auf wissenschaftlich-empirischer Grundlage zu wahren Handlungsnormen zu kommen, wird durch die Vorstellung unterbaut, dass es möglich ist, empirisch zwischen dem G e s u n d e n und dem K r a n k e n zu unterscheiden, und zwar so, dass das Gesunde zugleich das Gute ist, oder das, was sein soll, und das Kranke das, was bekämpft werden soll. Wie wir gesehen haben, ist Durkheims Buch über die soziale Arbeitsteilung von dieser Unterscheidung bestimmt. In seiner späteren Arbeit über die Regeln der soziologischen Methode hat Durkheim diesen Standpunkt ausführlich dargestellt und zwar als Grundlage für das praktische Denken. Es wird aus unserer Darstellung hervorgehen, dass Durkheims Unterscheidung zwischen dem Kranken und dem Gesunden in Wirklichkeit gar keine empirisch-naturwissenschaftliche Unterscheidung ist, sondern eine echte naturrechtliche, deren Wurzeln weit in die thomistische Moralphilosophie zurückreichen. Dies ergibt sich auch aus Durkheims eigener Entwicklung in den »Règles«. Zuerst soll der Gegensatz zwischen dem Gesunden und dem Kranken auf Grundlage des Wirklichen bestimmt werden: er soll im Gegensatz zwischen dem für eine gewisse Gattung normalen oder generellen Zustand oder einer solchen Funktion und den entsprechenden exceptionellen, anomalen bestehen.<sup>160)</sup> Indessen zeigt sich diese Definition als unpraktikabel in Übereinstimmung mit Durkheims praktischen Ideen. Es gibt nämlich unbestreitbar Zustände — wie den oft erwähnten und bedauerten Individualismus und die Anomie — die zwar tatsächlich in der modernen Gesellschaft allgemein vorkommen, denen aber Durkheim durchaus nicht den Charakter Gesundheit beilegen wird. »Normalité en fait« muss deshalb zu »normalité en droit« als Charakteristikum des Gesunden verändert werden. »Par conséquent, la normalité du phénomène sera expliquée par cela seul qu'il sera rattaché aux conditions d'existence de l'espèce considérée.«<sup>161)</sup> Hierdurch ist der Schwerpunkt also auf die »Existenzbedingungen« verlegt worden, hinter denen, wie gezeigt, sich moralische Wertungspostulate verstecken. Das Gesundheitskriterium ist eine bloße Phrase.

Also auch in Beziehung auf Durkheim, den Begründer der modernen Soziologie, zeigt es sich, dass die Berufung auf eine positive oder soziologische Methode im Gegensatz zu einer deduktiven Methode und der Hinweis auf eine aposteriorische Wirklichkeitserfahrung im Gegensatz zu einer apriorischen Vernunftkenntnis in Wirklichkeit nur eine

<sup>160)</sup> Durkheim, Règles, 70.

<sup>161)</sup> A. a. O., 74—75.

Fortsetzung des Thomismus und des Naturrechtes im Gegensatz zur rationalistischen Moraltheorie des Idealismus (Cousin und seine Nachfolger) bedeutet. Der »Aufruhr gegen die Moral«, den Durkheim einleitete, bedeutet also eigentlich nur eine Revolte gegen den apriorischen Rationalismus, nicht gegen den Thomismus. Aber Durkheim fasste ganz einfach den apriorischen Rationalismus als identisch mit der »Moralphilosophie« überhaupt auf.<sup>162)</sup>

### *c. Die jüngeren Soziologen.*

Die jüngeren französischen Soziologen können mit Rücksicht auf ihre Auffassung von der praktischen Bedeutung der Soziologie in zwei Gruppen geteilt werden.

Die eine dieser beiden Gruppen, zu denen so bekannte Namen wie Georges Davy, Fauconnet und Bouglé zu zählen sind, setzen die Comte-Durkheimesche Tradition fort. Sie verteidigen einen »idéalisme issu de l'expérience« und legen der Soziologie normativen Charakter bei.<sup>163)</sup> Es ist deshalb ein Missverständnis, das Naturrecht (jedenfalls in der weiteren Bedeutung dieses Begriffes) nur als ein historisches Phänomen anzusehen. Es lebt noch heute in der traditionellen Richtung innerhalb der modernen französischen Soziologie fort; es kann hinzugefügt werden, dass auch die neuere französische Rechtsphilosophie im allerhöchsten Masse unter dem Einfluss des Naturrechtes oder noch unmittelbarer des Thomismus selber steht.

Die andere Gruppe zu der Lévy-Bruhl, Bayet und vermutlich ein Teil der allernuesten gezählt werden können, vertreten dagegen — im Anschluss an Lévy-Bruhls berühmtes Buch »La morale et la science des moeurs« — einen radikalen Unterschied zwischen einer wissenschaftlichen und einer normativen Methode, zwischen Theorie und Praxis, und sprechen der Soziologie — wie jeder anderen positiven Wissenschaft — jeden Beruf, jede Aufgabe oder jede Fähigkeit ab, die Moral zu »begründen«, die Moralregeln zu »justifizieren«, oder überhaupt etwas anderes zu leisten, als die tatsächlichen Moralideen und die Gesetze für ihr tatsächliches Auftreten und ihre Entwicklung zu erkennen. Wenn auch aufgezeigt werden kann, dass auch noch in Lévy-Bruhls

<sup>162)</sup> Dieser letztere Standpunkt ist der Grundgedanke in Deploiges interessantem Werk »Le conflit de la morale et de la sociologie«, 1911.

<sup>163)</sup> Siehe Georges Davy, Le droit, l'idéalisme et l'expérience, 161; Éléments de sociologie, I, 13.

Arbeit unüberwundene Reminiszenzen der älteren Auffassung vorhanden sind, und trotzdem seine Argumentation vom philosophischen Standpunkt aus recht oberflächlich ist (wobei natürlich zu bemerken ist, dass Lévy-Bruhl kein Fachphilosoph ist), sodass seine Arbeit eher als eine Programmerklärung für die »positiven« Wissenschaften aufgefasst werden muss, die, ohne die moralisch-philosophische Problemstellung abweisen zu wollen, dieselbe der Philosophie und der »metaphysischen« Methode zuweist, muss doch zugegeben werden, dass sein Buch einen ausserordentlich grossen Fortschritt gegen die traditionelle Richtung bedeutet. Ob die neue »science des moeurs« oder »science des faits moraux«, die als positive Wissenschaft, anstelle der normativen Soziologie proklamiert wird, selber mit Rücksicht auf Zielsetzung und Methode befriedigend bestimmt ist, ist eine andere Frage, die im folgenden genauer erörtert werden wird (XIII, 3).



## Kapitel VII.

### ALLGEMEINE ANALYSE DER PFLICHTIDEE UND DER DARAUF AUFGEBAUTEN ETHIK.

#### 1. *Vorläufige Analyse des Pflichterlebnisses.*

Es ist hier die Frage, welche psychische Sachlage in dem vorliegt, was wir das Pflichterlebnis, das Pflichtgefühl nennen. Die Aufgabe ist also hier nicht, zu untersuchen, was man damit meint, wenn man etwas Pflicht nennt. Die Analyse ist real-psychologisch, nicht begrifflich-logisch.

Sich verpflichtet fühlen ist, sich zu einer bestimmten Handlungsweise verpflichtet fühlen. Das Pflichterlebnis enthält vor allem eine *Handlungsvorstellung*.

Aber nicht jede Handlungsvorstellung ist ein Pflichterlebnis. Indem ich mich zu einer bestimmten Handlungsweise verpflichtet fühle (und nicht nur eine abgeleitete oder angelernte Kenntnis besitze, dass etwas Pflicht ist), fühle ich mich unmittelbar veranlasst, der gegebenen Vorstellung gemäss zu handeln, d. h. die Handlung ist nicht allein vorgestellt, sondern wird auch als Gegenstand eines *Impulsgefühles* erlebt. Es ist eine schwierige Sache, darzulegen, wie dies genauer zu verstehen ist; vorläufig stelle ich diese Frage beiseite (vergl. genauer unten unter Nr. 2), um in dieser Nummer vom Erlebnis eines Impulses zu einer gewissen Handlung oder von einer Handlung als Gegenstand eines Impulsgefühles zu sprechen, als wäre dieses etwas ganz Unproblematisches.

Aber nicht jedes Erlebnis eines Handlungsimpulses ist ein Pflichterlebnis. Dazu ist auch erforderlich, dass der Impuls im *Widerstreit* zu einem anderen erlebt wird. Falls man in einer gegebenen Situation nur eine einzige oder mehrere harmonische Handlungsaufforderungen, z. B. etwas zu essen oder einem notleidenden Menschen zu

helfen, erlebt, wird sicher niemand davon sprechen, dass er sich zu der entsprechenden Handlungsweise verpflichtet fühlt.<sup>1)</sup>

Dieser Widerstreit der Impulse wird ausgedrückt, indem man sagt, dass man sich bei der Pflichthandlung von der Pflicht *gezwungen* fühlt. Zwang (kompulsiv) bedeutet eben, dass ich aus einem Motiv handle, das im Widerspruch zu einem anderen steht. Falls ich durch Drohung und Gewalt dazu gezwungen werde, ein Geheimnis zu verraten, bedeutet dies, dass meine Handlung durch das Motiv, Schaden zu vermeiden, bestimmt worden ist, und dass dieses Motiv mit meinem Motiv, das Geheimnis zu wahren, im Widerspruch steht. Wenn ich die Prügel wähle, gilt genau dasselbe: ich bin dann von meinem Motiv, das Geheimnis zu bewahren gezwungen worden, die Tracht Prügel entgegenzunehmen. Um von Zwang zu sprechen sind also nur zwei einander widerstrebende Motive notwendig. Dasjenige das am stärksten bleibt, d. h. dasjenige das die Handlung tatsächlich bestimmt, hat mich, nach gewöhnlicher Ausdrucksweise, zu einer Handlungsweise im Gegensatz zu dem besieigten Motiv gezwungen.

Aber natürlich ist auch nicht jedes Zwangserlebnis Pflichterlebnis. Ich fühle mich zwar gezwungen aber nicht verpflichtet, meine Wertsachen einem Räuber auszuliefern, der mich mit Drohung und Gewalt überfällt. Dies ergibt sich auch aus dem folgenden: während Zwang nichts anderes als widersprechende Impulse voraussetzt, sodass ich mich nach beiden Seiten gezwungen fühlen kann, je nachdem, welches Motiv siegt, ist das Pflichtgefühl einseitig. D. h. das Pflichtgefühl setzt eine besondere Qualifikation der Handlungsaufforderung der Pflicht voraus, und die Frage ist, worin diese besteht.

Die am meisten ins Auge fallende Eigentümlichkeit des Pflichtimpulses liegt darin, dass er *uninteressiert* ist. Wenn es auch zu weit gegangen ist, zu sagen, dass die Pflicht notwendig im Widerstreit zu unseren Interessen und unserer Lust stehen muss (und dies wird auch nicht von Kant behauptet), so ist die wahre Pflichthandlung doch eine Handlung aus Pflicht und aus keinerlei anderem Motiv. Die

<sup>1)</sup> Ich will hiermit natürlich nicht bestreiten, dass man viele Handlungen ausführt, die man für seine Pflicht ansieht, ohne irgend eine widerstrebende Handlungsaufforderung zu empfinden. Der Sinn ist nur, dass die Handlungen in diesem Falle nicht als Pflicht erlebt wird: das eigentümliche Pflichtgefühl bekommt keine Gelegenheit sich zu entwickeln. In dem Gesagten liegt auch nicht, dass die Pflichthandlung immer mit Unlust verbunden ist.

Pflichtforderung sucht, wenn sie rein ist, ihre Begründung in keinem Vorteil, Nutzen oder Interesse des Individuums, d. h. ihre Forderung ist kategorisch, nicht hypothetisch. Der Pflichtimpuls tritt deshalb als ein Impuls von souveräner Selbständigkeit auf. der Befolgung bei völliger Unabhängigkeit von aller Lust oder Neigung, allem Interesse, erfordert. (Deshalb sagt Kant, können wir, wenn eine Pflichthandlung zugleich durch das Interesse motiviert wird, niemals genau wissen, ob sie aus Pflicht oder aus Interesse (Neigung) vorgenommen worden ist, sodass sich der sittliche Wert der Handlung nur in den Fällen dokumentiert, wo die Forderung der Pflicht im Widerstreit zu den Aufforderungen des Interesses steht).

Hiermit erhebt sich indessen die schwierige Frage, was mit interessierter und uninteressierter Handlungsweise gemeint ist. Über Interesse (Lust) verweise ich auf die Darstellung oben Kap. III, Nr. 4. woraus sich ergibt, dass eine Handlung aus Interesse oder Lust vorgenommen ist, wenn sie als Glied in gewissen typischen Reflexserien von zirkulärem Verlauf vorkommt, welche durch einen im Organismus selber gegebenen Fundamentalstimulus (z. B. Hunger) in Gang gebracht wird. und die so lange anhalten, bis gewisse von äusseren Stimuli (Nahrungsobjekten) bedingte Reflexe (das Verschlucken der Nahrung) durch inneren, organischen Funktionszusammenhang (Ausfüllung des Magens, evtl. chemische Veränderungen, Hormonausscheidung, nervöse Reaktionen etc.) den fundamentalen Stimulus ausgelöscht haben. Man sagt dann, dass dieser Abschluss des Verlaufes Befriedigung, Lust mit sich führt. Kürzer können wir auch sagen, dass die Handlung dann interessiert ist, wenn sie in dem konstitutionellen Impulsapparat des Organismus der angegebenen Type (»die Triebe«) fundiert ist, oder in dem auf dieser Basis entwickelten System bedingter Reflexe.<sup>2)</sup> In Beziehung auf uninteressierte Handlung und Impuls verweise ich auf die Darstellung in demselben Kapitel Nr. 8, aus dem sich ergibt, dass uninteressiertes Verhalten sich auf zwei Quellen zurückführen lässt: auf Gewohnheit und Suggestion, von denen die letztere der Ursprung aller spezifischen sozialen Motivbildung ist. Innerhalb dieses Rahmen muss also auch der Pflichtimpuls zu finden sein. Die Frage ist dann, wodurch sich der Pflichtimpuls von anderen uninteressierten Handlungsimpulsen unterscheidet.

---

<sup>2)</sup> Es wird daran erinnert, dass Interesse, wie ich diesen Begriff fasse, nichts mit Egoismus zu tun hat. Vergl. oben III, 4 u. 8.

Um diese letzte und schwierigste Frage nach der Eigentümlichkeit des Pflichterlebnisses zu beantworten, hebe ich zunächst eine Vorstellung hervor, die mehr oder weniger klar in der allgemeinen Auffassung vom Wesen der Pflicht liegt. Diese Vorstellung besagt, dass der Pflichtimpuls grade wegen seiner Unabhängigkeit von Interesse und Lust der vernünftigen oder übersinnlichen Natur des Menschen entspringen soll. Denn von jeder natürlichen oder sinnlich bestimmten Handlung wird angenommen, dass sie notwendig unter dem Gesetz der Lust oder des Interesses steht. In der Pflichthandlung aber erhebt sich der Mensch über seine sinnliche Natur und bestimmt sich in Freiheit nach den eigenen Gesetzen der Vernunft.

Es ist bekannt, wie diese dualistische Auffassung von den Gesetzen des Handelns und diese Begründung der Pflicht in der metaphysischen Natur des Menschen Kants Ethik bestimmt, und wie Kant mit all seiner dialektischen Geschicklichkeit und Balanzierkunst den groben Dualismus von »Natur« und »Vernunft« (als zwei einander begrenzende Prinzipie), in zwei selbständige, unbegrenzte Sphären oder Seiten der Menschennatur umzudeuten versucht: der phänomenalen und der noumenalen. Ich hebe das hervor, weil ja doch die allgemeine Auffassung der Pflicht auch Kants Ethik zugrunde liegt, ja grade ihr vor jeder anderen, nur auf eine Weise, dass ihr Inhalt in Kants Bearbeitung gleichsam wie unter einer Lupe schärfer und klarer hervortritt. Und wenn auch die metaphysische Konsequenz vielleicht nicht immer in der allgemeinen Auffassung vom Charakter des Pflichtimpulses gleich deutlich hervortritt, liegt sie doch implicite in der Vorstellung, dass der Pflichtimpuls der Vernunft im Gegensatz zur Sinnlichkeit zugerechnet wird; und dass es »eigentlich« unerklärlich ist, weshalb man seine Pflicht tut, statt seiner Lust zu folgen (dabei ist natürlich nur an reine Pflicht gedacht und nicht an durch Interesseberechnungen unterbaute »Pflicht«).

Vielleicht kann uns diese Auffassung indirekt Aufschluss über die realen Umstände geben, die die Pflicht von anderen uninteressierten Impulsen unterscheidet. Es kann ja nämlich sein, dass in den realen Umständen Verhältnisse vorliegen, die die erwähnte Auffassung vom übernatürlichen Wesen der Pflicht erklären können.

Denken wir uns einen Menschen, der unter suggestiver Beeinflussung (durch Befehl z. B.) durch eine andere Person im Widerstreit zum Interesse motiviert wird, so wird in einem solchen Falle kein Anlass für den Motivierten vorhanden sein, den Impuls auf übernatürliche Mächte zurückzuführen; denn trotzdem er nicht durch das Interesse erklärt wer-

den kann, hat er in diesem Falle ja die suggerierende Person lebendig als deutliche Ursache der Handlungsaufforderung vor Augen.

Aber denken wir uns nun, dass ein Impuls zu ein und derselben Handlung unter gegebenen Umständen demselben Individuum wiederholt einsuggeriert worden ist, so kann, kraft der Grundgesetze für Assoziation oder bedingte Reflexe, der Impuls auf diese Umstände selber umgekoppelt werden (»conditioned on«), sodass der Impuls nun gewohnheitsmässig oder »von selber« sich mit diesen einfindet. Der ursprünglich suggerierende Faktor kann danach ausser Spiel gesetzt werden ohne zu stören, ganz wie in den bekannten Tierversuchen: Nachdem man erst die Speichelausscheidung eines Hundes stimuliert hat, indem man ihm einen fleischigen Knochen zeigt, während man ihm gleichzeitig die Pfote drückt, ist es möglich den ursprünglichen »Kraftfaktor« (das fleischige Bein) aus dem Spiele zu ziehen und doch die selbe Ausscheidung hervorzurufen, dadurch dass man dem Hund einfach die Pfote drückt. Und denken wir uns ferner, dass diese Gewohnheit in der Jugend des Individuums etabliert worden ist, sodass es späterhin nicht mehr Wissen von dem Zusammenhange der Gewohnheit mit einer äusseren befehlenden Instanz besitzt, so liegen die Verhältnisse ganz anders. In diesem Falle sucht das Individuum vergeblich nach einer natürlichen Ursache des Impulses sowohl in sich selber (denn er ist ja nicht vom Interesse bestimmt) als ausserhalb seiner selbst (denn der ursprünglich suggerierende Faktor ist ja jetzt verschwunden). Der Impuls erhält auf diese Weise einen gewissen unerklärlichen, übernatürlichen Charakter. Andererseits tritt die Handlung als Gewohnheitshandlung spontan aus dem Individuum selber als diesem angehörig — ja sogar als mit ihm besonders eng verbunden — auf. Sie erfordert keine Überlegung, keine Beeinflussung von aussen, sondern meldet sich spontan, gleichzeitig mit der Handlungssituation selber. Die Vereinigung dieser beiden: der materiellen »Unerklärlichkeit«, »Übernatürlichkeit« des Impulses und seiner formellen »Selbstverständlichkeit«, »Spontanität«, gibt nun aber Anlass zu der oben besprochenen Auffassung des Pflichtimpulses als der übersinnlichen, »vernünftigen« eigenen Natur des Individuums entspringend.

Wir müssen deshalb annehmen, dass der Pflichtimpuls, der uninteressierte Impuls ist, der unter Verhältnissen wie den oben in dem Gedankenexperiment angegebenen entstanden ist, was um so weniger er-

staunlich ist, als diese tatsächlich nur eine schematische Beschreibung des Prozesses der Moralerziehung darstellen. Es muss jedoch hinzugefügt werden: damit sich der Eindruck von »Unerklärlichkeit«, »Übernatürlichkeit« und damit von »Pflicht« festsetzen kann, ist es nicht nur erforderlich, dass der Impuls unabhängig vom Interesse entstanden ist, sondern auch, dass er einen solchen Inhalt hat, dass er oft in Widerstreit zu den natürlichen Interessen tritt. Habe ich mir z. B. durch Nachahmung eine an und für sich bedeutungslose Gewohnheit erworben, so werde ich diese nicht als Impuls von Pflicht empfinden, weil eben der Widerspruch fehlt. Doch ist dies eigentlich kein neues Kennzeichen, sondern folgt aus dem, was oben von der Pflicht als Zwang gesagt worden ist. Wir fügen hier nur hinzu, dass der andere Faktor in der Zwangssituation, derjenige also, der im Gegensatz zu dem Pflichtimpulse auftritt, ein interessierter Impuls sein muss.

Sollte es geschehen, dass ein Impuls, der alle die hier aufgestellten Forderungen erfüllt, trotzdem nicht in allen Fällen als ein Pflichtimpuls erlebt werden würde (und ich wage diese Möglichkeit keineswegs zu bestreiten), so bin ich überzeugt, dass das letzte Merkmal der Pflicht in keinem realen Verhältnis liegt, sondern ausschliesslich in dem Umstande, dass man im allgemeinen gewohnt ist, den in Betracht kommenden Impuls als Pflicht zu bezeichnen oder die entsprechende Handlungsaufforderung in allgemeinen Pflichttermini auszudrücken (»du sollst«, »du musst« usw.). Ich meine also, dass es möglich ist, dass das Pflichterlebnis bis zu einem gewissen Grade einen sozial-konventionellen Charakter hat.

Die verschiedenen Eigenschaften, die im Vorausgehenden sukzessiv dem Pflichterlebnis beigelegt worden sind, sind also folgende:

- 1) Pflichterlebnis ist Erlebnis einer Handlungsvorstellung,
- 2) als Gegenstand eines Handlungsimpulses,
- 3) der im Widerspruch zu einem anderen Impulse erlebt wird,
- 4) und der uninteressiert,
- 5) und in einer durch suggestive Beeinflussung geschaffenen Gewohnheit begründet ist.
- 6) Die Auffassung und das Erleben der Pflicht ist möglicherweise sozial-konventional bedingt.

Zusammenfassend können wir sagen, dass das Pflichterlebnis das Erlebnis einer Kollision zwischen zwei mit Handlungsvorstellungen verbundenen Impulsen, eines interessierten und eines uninteressierten ist,

von denen sich der letztere auf eine ursprünglich durch suggestive Beeinflussung geschaffene Gewohnheit gründet. Möglicherweise wird das Erlebnis einer Kollision dieser Art jedoch nur als ein Erlebnis von Pflicht aufgefasst, wenn es in einer Gesellschaft normal durch das Wort Pflicht oder Äquivalente desselben ausgedrückt wird.

Diese Analyse des Charakters des Pflichterlebnisses wird dadurch bestätigt, dass sie imstande ist, die Verbindung zu erklären, die unzweifelhaft auf verschiedene Weise zwischen Pflicht und Sitte, bzw. Befehl und sozialer Motivbildung besteht.

Die Verbindung zwischen Sitte und Pflicht ist oft hervorgehoben worden. Jede tatsächliche Sitte hat in sich eine Tendenz verpflichtend zu werden («die normative Kraft des Faktischen»). Das ist nach dem vorhergehenden durchaus verständlich. Denn die Sitte ist eine Quelle zu gegenseitigem Suggestieren von Impulsen gewohnheitsmässiger Art. Je mehr nun das Bewusstsein des ursprünglichen Anlasses und des Zweckes der Sitte zurücktritt, je »unerklärlicher«, uninteressierter also der Impuls wird (sowohl in Bezug auf seinen suggestiven Ursprung als als »alte« Gewohnheit), desto mehr tritt der Pflichtcharakter zutage. Und das wird gerade durch die Erfahrung bestätigt.

Auch die Verbindung zwischen Befehl und Pflicht ist über allen Zweifel erhaben. Sowohl das allgemeine Bewusstsein, als die philosophische Reflexion, hat durch alle Zeiten das Pflichterlebnis als Ausdruck eines Befehls, eines Imperativs ausgelegt. Auch die verpflichtende Rechtsordnung wird natürlich als ein System von Befehlen aufgefasst. Auch dies ist nach unserer Theorie durchaus verständlich. Der Befehl ist der Fall uninteressierter Motivbildung, in dem die äussere Ursache am meisten ins Auge fällt. Es ist deshalb nicht sonderbar, dass man als »Erklärung« für den an sich »unerklärlichen« Pflichtimpuls gerade einen Befehl einführt, ob man sich nun seinen Ursprung als in der eigenen Natur oder in einer äusseren Instanz liegend denkt. Dass man auf diese Weise in eine Reihe von falschen Konstruktionen geführt wird, ist eine andere Sache, die hier nicht näher erörtert werden soll.<sup>3)</sup>

<sup>3)</sup> Hiermit darf man nicht verwechseln 1°. dass der Pflichtimpuls wirklich ursprünglich oft durch Befehl hervorgerufen worden ist (durch die Erziehung); 2°. dass ich oben das Wort Befehl als Bezeichnung für alle Suggestionenfälle benutzt habe, wo die Handlungsvorstellung durch Formulierung in Worten beigebracht wird. Im letzteren Sinne kann die Rechtsordnung teilweise gut als eine Befehlsordnung bezeichnet werden.

Dass endlich alle spezifisch soziale Motivbildung überhaupt eine gewisse Tendenz zum Verpflichtenden hat, ist nur eine Generalisation des bereits Gesagten.

## 2. *Tiefergehende Analyse des Pflichterlebnisses in Analogie zum Wertungserlebnis.*

Unter Nr. 1 habe ich versucht das Pflichterlebnis als Erlebnis eines näher charakterisierten Gefühls von Impuls zu einer gewissen Handlung zu schildern. D. h. genau wie das Wertungserlebnis tritt das Pflichterlebnis als eine eigenartige emotionelle Lage auf, wobei jedoch angenommen wird, dass es irgendwie Referenz auf ein Objekt in sich trägt, nämlich auf die Handlung, die als Pflicht erlebt wird. Auf diese Weise tritt das Pflichtbewusstsein als ein Bewusstsein von ganz derselben Struktur wie das Wertbewusstsein auf und bietet deshalb genau dieselben Strukturprobleme dar wie jenes. Ganz wie im Wertbewusstsein ein Strebens- oder Lustgefühl mit einer Objektsvorstellung verbunden vorhanden ist, sodass das Gefühl als Streben nach oder Lust zu dem Objekt und damit als Bewusstsein seines Wertes gedacht wird, so haben wir im Pflichtbewusstsein ein Gefühl von Impuls, verbunden mit einer Handlungsvorstellung, sodass das Gefühl als Impuls zu einer Handlung und damit Bewusstsein derselben als Pflicht gedacht wird. Es müssen deshalb genau dieselben Probleme von der Objektivität oder Subjektivität der Bewusstseinslage entstehen, und es muss deshalb möglich sein, die Problematik des Pflichtbewusstseins in strenger Analogie zu der des Wertbewusstseins darzustellen.

Ich will dies hiermit versuchen, indem ich jedoch, aus Rücksicht auf den Raum und um weitschweifige Wiederholungen zu vermeiden, voraussetzen möchte, dass dem Leser die Darstellung aus Kapitel III gegenwärtig ist, sodass ich hier nur die Hauptlinien des Gedankenganges zu skizzieren brauche und im übrigen es dem Leser überlassen kann, diese durch die Argumentation an der genannten Stelle zu ergänzen. Ferner bemerke ich, dass die verschiedenen Theoriemöglichkeiten in Bezug auf das Pflichtbewusstsein in der Literatur tatsächlich nicht ebenso ausgearbeitet vorliegen wie für das Wertbewusstsein, dass aber diese Möglichkeiten doch ebenso gut vorhanden sind und sich faktisch auch, wenn auch weniger durchgeführt, in den verschiedenen Auffassungen vom Wesen des Gewissens spiegeln.

a. Die objektiven Theorien nehmen an — oder müssen annehmen



— dass im Pflichtbewusstsein ein echtes objektives Bewusstsein von Pflicht als objektivem Gegebenem vorliegt, sodass der Pflicht in oder durch das Pflichtbewusstsein auf dieselbe Weise gegeben ist, wie das Wirklichkeitsobjekt in und durch die Vorstellung oder das Urteil gegeben ist. Hierin liegt genauer: A) dass das Gefühl Bewusstsein einer besonderen Qualität, der Pflicht, ist, als Eigengegenstand des Gefühls; B) dass das Gefühl zugleich »Objektsreferenz zu« oder »Intention auf« das Objekt des Vorstellungsbewusstseins als der angeeignete Gegenstand des Gefühls hat, wobei dieser Gegenstand hier immer in Form einer menschlichen Handlung auftritt; und C) dass die im Gefühl gegebene spezifische Pflichtqualität im Pflichtbewusstsein objektiv um das Objekt des Vorstellungsbewusstseins prädiert wird (vergl. oben S. 38).

Diese Annahmen liegen in der Annahme des Pflichtbewusstseins als eines echten, emotionell vermittelten Bewusstseins gewisser Handlungen als Pflicht notwendig impliziert. Wenn auch jetzt soweit mir bekannt ist, in der Literatur keine ausgearbeitete Theorie dieses Inhaltes vorliegt (die also Meinongs Theorie vom Wertbewusstsein entsprechen würde), so ist doch eine solche Theorie überall da vorausgesetzt, wo angenommen wird, dass der Mensch im Gewissen oder auf andere Weise unmittelbar wahres Wissen um seine Pflicht besitzt. Denn die Voraussetzung für die Anwendung des Wissens- und Wahrheitsbegriffes ist, dass ein Objektsbewusstsein vorliegt.

Nun ist es klar, dass mutatis mutandis genau dasselbe für diese Theorie gilt, wie für die entsprechende über das Wertbewusstsein. Sie kann nicht durchgeführt werden ohne die Annahmen, dass das Gefühl an der Vorstellungsintention partizipiert, dass das Gefühl selber Bewusstsein eines Objektes ist, und dass das Gefühlsobjekt in objektive Einheit mit dem vorstellungsintentionierten Gegenstand zusammengedacht werden kann. Die Falschheit dieser Annahmen ist oben III. 2 ausführlich bewiesen worden.

b. Die subjektiven Theorien nehmen an — oder müssen annehmen — dass das Pflichtbewusstsein ein blosses subjektives oder Zustandbewusstsein ist, d. h. ein Erlebnis gewisser Zustände (Emotionen, Impulse) im Subjekte selber und nichts anderes. Im Pflichtbewusstsein ist kein Bewusstsein irgend einer spezifischen Pflichtqualität vorhanden, sondern einfach Erlebnis eines (eigenartigen) Impulses zu einer gewissen Handlung. Von dieser Handlung wird dann gesagt, dass sie Pflicht sei. Die Pflicht ist also in und durch meinen eigenen subjektiven Impuls gegeben und entsteht und vergeht mit ihm.

Aber genau wie oben III, 3, dargestellt, gilt es auch hier, dass die subjektive Theorie nicht besser bestellt ist als die objektive. Auch die subjektive Theorie nimmt an, dass der Impuls Impuls zu der vorgestellten Handlung ist, und wir werden dadurch vor die Frage gestellt, was im Erlebnis mit dieser Relation bezeichnet wird. Zur Etablierung des Pflichtbewusstseins ist es, falls man nicht aufs neue bei der Intentions-Partizipations-Theorie anlangen will, nicht genug anzunehmen, dass gleichzeitig im Bewusstsein ein Gefühl gewisser Spannungen usw. (Impuls) plus eine Handlungsvorstellung vorliege. Das bedeutet nämlich nur, dass ein zusammengesetztes Bewusstsein vorliegt, teils subjektiv-emotionellen Charakters, teils objektiven Charakters, aber kein unzusammengesetztes Bewusstsein eines Impulses zu einer Handlung. Dass der Impuls Impuls zu einer Handlung ist, soll nicht bedeuten, dass ausser des Impulses auch noch etwas anderes im Bewusstsein vorhanden ist, sondern soll den Impuls selber näher charakterisieren, ihm »Richtung« gegen oder »Intention« auf die Handlung als sein Objekt geben. Aber wie kann das Objektive in dem Subjektiven intendiert erlebt werden, da wir ja gesehen haben, dass die »Intention« nur ein anderer Ausdruck für den Objektivierungsprozess selber ist, und das Subjektive seinerseits das, was sich nicht objektivieren lässt? (Vergl. III, 2).

Diese Schwierigkeit muss nach denselben Gesichtspunkten gelöst werden wie oben III. 4—5 angegeben. In Wirklichkeit liegt in den unmittelbaren, zeitlosen Introspektren niemals irgend ein »Impuls zu etwas« vor, sondern diese Figur bezeichnet eine auf Grund einer behaviouristischen, objektiv-zeitlichen Erfahrung stattgefundene Verfälschung des Introspektrums in zeiträumlichen Termini. Auf Grundlage der zeiträumlichen Erfahrung wird das Introspektrum, das in Wirklichkeit ausserhalb der Zeit liegt, als ein Schnitt in der Zeit ausgelegt, indem man zur teleologischen »Erklärung« des zeitlichen Verlaufes  $a \rightarrow b$  das zukünftige Stadium  $b$  potentiell in den Schnitt  $a$  als einen Impuls in  $a$  zu  $b$  hineinlegt. »Impuls« ist genau wie »Streben«, »Tendenz« gebildet, d. h. er ist eine Vorstellung des zeitlich ausgedehnten Verlaufes ohne zeitliche Differenz in einen Schnitt hineingedacht. (»Streben« unterscheidet sich von Impuls nur dadurch, dass dieser Ausdruck vorzugsweise für interessierte Verläufe verwendet wird).

Die behaviouristische Erfahrung, die hier in das Introspektrum injiziert wird, ist die Erfahrung dessen, dass gewissen, »gespannten« psychischen Zuständen, die von einer Handlungsvorstellung begleitet sind, oft die wirkliche Vornahme der entsprechenden Handlung folgt. Das

wird dann dadurch erklärt, dass die »Spannung« ein Impuls zu der in Betracht kommenden Handlung sei. Aber was wirklich im Introspektum vorliegt, ist nur ein Impulsgefühl und eine Handlungsvorstellung, also ein zusammengesetztes Bewusstsein.

### 3. *Analyse der Pflichtvorstellung.*

Mit Rücksicht auf das was mit dem Begriff Pflicht gemeint ist, scheinen wir hier auf dieselbe Weise wie bei dem Wertbegriff einer Alternative gegenübergestellt zu sein: Pflicht muss entweder als eine Relation oder als eine Qualität (Eigenschaft) aufgefasst werden.

a. Man könnte sich denken, dass der Sinn der damit verbunden ist, dass man eine Handlung Pflicht nennt, einfach darin bestehe, dass ein Subjekt tatsächlich einen Impuls der obenbeschriebenen Art fühle: oder dass die Vorstellung der Handlung die »Fähigkeit« besitze, in einem Subjekt (unter gegebenen Umständen) ein solches Gefühl hervorzurufen. Pflicht würde danach die Relation einer Handlung zu einem Subjekt als »pflichtgefühl« bezeichnen. »Pflicht sein« bedeutet hier nach dasselbe wie »als Pflicht gefühlt sein«, worunter ein kurzer Ausdruck für eine psychische Situation der unter Nr. 1 und 2 beschriebenen Art zu verstehen ist.

Indessen ist es aus ganz demselben Grunde wie unter III. 6. a. angeführt unmöglich, dass dieser Sinn wirklich im Begriff Pflicht als praktischer Grundbegriff gemeint sein kann. Der Begriff würde nämlich auf diese Weise rein theoretischen Inhalts werden, und die Ethik als das Wissen von Pflicht würde rein theoretisches Wissen gewisser Impulse werden. Dieselben Argumente, die von Moore so überzeugend gegen die Definition des Begriffes vom Guten relativ zu einem Streben angeführt wurden, können mit demselben Nachdruck gegen die Definition des Pflichtbegriffes relativ zu einem (eigentümlichen) Impulsgefühl angeführt werden. In beiden Fällen würde die Ethik, falls sie auf eine solche Definition gestellt würde, rein beschreibende Psychologie werden, nicht echtes, praktisches, normatives Wissen.

Was hier vom Begriff Pflicht als Grundlage für die Ethik gesagt worden ist, gilt übrigens auch für den alltäglichen Pflichtbegriff. Auch die gewöhnliche Auffassung will mit der Pflichtaussage etwas anderes und mehr zum Ausdruck bringen als bloss das theoretische Wissen von dem wirklichen oder möglichen Vorkommen gewisser Gefühle. Wenn wir sagen, dass etwas Pflicht sei, wollen wir nicht nur ausdrücken, dass

wir es faktisch als Pflicht fühlen, sondern auch, dass diese Handlung, ganz abgesehen davon, inwieweit wir es wirklich fühlen oder nicht, auf irgend eine Weise dazu qualifiziert ist, Gegenstand eines Pflichtgefühls zu sein.

b. Die andere Möglichkeit ist, dass Pflicht eine Qualität an gewissen Handlungen an und für sich bedeute. Soll Ethik prinzipiell von der Naturerkenntnis verschieden sein, und soll Pflicht die Grundkategorie der Ethik sein, so muss diese Qualität indefinabel sein. Diese Bestimmung des Pflichtbegriffes ist der Bestimmung des Guten bei Moore (vergl. III, 6b) analog und aus demselben Grunde wie dieser ungeeignet, zum Grundbegriff der Ethik gemacht zu werden. Wird nämlich daran festgehalten, dass Pflicht eine indefinable Qualität ist, und also jeder Relation zu menschlichen Impulsen und menschlichem Willen entbehrt, und dass überhaupt jede analytische Ableitung aus dem Pflichtbegriff unmöglich ist, so ist es auch möglich, der Erkenntnis dessen was Pflicht ist, irgendwelche unmittelbare oder analytische Bedeutung für unseren Willen beizulegen. Und das ist doch gerade der Sinn der praktischen Erkenntnis im Gegensatz zur theoretischen. Es würde von der Erkenntnis aus, dass eine gewisse Handlung die indefinable Qualität X (Pflicht) hat, unmöglich sein, irgend etwas in der Art einer Forderung, Aufforderung, Veranlassung oder ähnlich an den Willen abzuleiten, diese Handlung vorzunehmen. Nun ist aber gerade der in der Pflichtaussage analytisch enthaltene Sinn eine solche Forderung an den Willen. Der Pflichtbegriff kann deshalb die Definition relativ zum Willen nicht entbehren.

Dies bedeutet, dass Pflicht ein dialektischer Begriff von gleicher Struktur wie der Begriff des Guten ist. Dies kann nicht überraschen, da sie beide Spezifikationen des Begriffes praktische Erkenntnis sind und nur — mit verschiedenen Erlebniskomplexen als Ausgangspunkt — die in diesem Grundbegriff liegende Dialektik zum Ausdruck bringen (vergl. I, 2). Pflicht bedeutet danach nicht nur »pflichtgewollt sein« (wobei »pflichtgewollt« als eine kurze Bezeichnung einer psychischen Lage in dem oben unter Nr. 1 und 2 angegebenen Sinne steht), sondern eine objektive Eigenschaft der Handlung nämlich denselben fordernden oder imperativen Charakter dem Willen gegenüber wie es der tatsächlich pflichtgewollten Handlung zukommt — ohne Rücksicht darauf, ob die Handlung faktisch pflichtgewollt ist oder nicht. Die Pflicht soll ein notwendiger Bestimmungsgrund für den

Willen sein, ohne Rücksicht darauf, ob sie faktisch den Willen bestimmt oder nicht.

Aber auch in diesem Falle gilt es, dass jeder Versuch, in intellektuellen Termini auszudrücken, was mit »Pflicht« gemeint ist, scheitern muss, weil dieser Ausdruck eigentlich keinen Sinn hat, sondern ein Erlebnis, eine nsubjektiven Status repräsentiert, der sich intellektuell nicht fixieren lässt. Pflicht ist Ausdruck für das reflektierte Erlebnis eines (eigentümlichen) Impulsgefühls bei fester Assoziation mit einer Handlungsvorstellung (vergl. Nr. 1 und 2); und Aussage von Pflicht in der Art von: »es ist deine Pflicht, dass.....«. »dies soll getan werden.....«, »dies ist zu tun« etc. hat in Wirklichkeit nicht die Funktion, den Sinn auszudrücken, dass gewissen Handlungen ein gewisses Prädikat (»Pflicht«) zusteht, sondern dagegen unmittelbar und lebendig dem erlebten Impuls Ausdruck zu geben, um dadurch suggestiv dasselbe bei anderen hervorzurufen. Die prädikative Form der Pflichtaussage und die tatsächlich stattfindende Debatte in der Form der objektiven Argumentation dessen, was Pflicht ist, steht zu dem Gesagten nicht in Widerspruch. Wenn A zu B sagt: »dies ist deine Pflicht«, so antwortet B: »ja, es ist meine Pflicht«, falls der zum Ausdruck gebrachte Impuls bei ihm selber Anklang findet; sonst antwortet er: »Nein, das ist nicht meine Pflicht«. Wenn A danach versucht, B durch »Argumente« zu überzeugen, bedeutet dies, dass A dadurch, dass er die Handlung, von der die Rede ist, näher erklärt, oder dadurch, dass er andere Verhältnisse B zum Bewusstsein bringt, versucht, die notwendigen Motive für den in Betracht kommenden Impuls herbeizuschaffen. Alles dies kann ohne Schwierigkeiten in der Form der objektiven Argumentation stattfinden und doch nichts mit wirklich intellektueller Debatte zu tun haben.

Die Festigkeit in der Assoziation zwischen Impuls und Handlungsvorstellung hängt mit der Genesis des Pflichtgefühls zusammen. Wenn uns die Pflichtimpulse in einer chaotischen Verwirrung eingegeben würden, ohne mit Handlungsvorstellungen mit wechselseitiger (praktischer) Konsistenz verbunden zu sein, sondern bald mit dieser, bald mit jener, und wenn sie ausserdem willkürlich von Individuum zu Individuum innerhalb desselben sozialen Milieus wechselten, würde der Glaube an die Objektivität der Pflicht sicher nicht entstanden sein. So aber verhält es sich ja indessen nicht. Wegen des gewohnheitsmässigen Charakters des Pflichtimpulses in formeller Beziehung, und wegen seines Ursprungs aus kollektiven Sitten und Vorstellungen in materieller Beziehung

(vergl. oben unter Nr. 1), bieten die Handlungsvorstellungen, an welche Pflichtimpulse gebunden sind, eine bedeutende wechselseitige (praktische) Konsistenz dar und ebenso eine Gleichartigkeit sowohl von Zeit zu Zeit als von Individuum zu Individuum.

Diese sowohl individuelle als überindividuelle (soziale) Festigkeit in der subjektiven Assoziation zwischen Impuls und einer bestimmten Reihe von Handlungsvorstellungen in Verbindung mit dem Gefühl, dass der Pflichtimpuls unabhängig von der Natur des Individuums, seinen Launen und Interessen bestimmt ist, wird nun unmittelbar für wirkliche Objektivität genommen. Die überindividuelle Regelmässigkeit wird für objektive Gegebenheit (Gesetzlichkeit) genommen, die Pflichtaussagen werden zu wirklichen Prädikationen, die Pflicht selber zu einer objektiven Eigenschaft dieser Handlungen. In derselben Art und Weise, in der wir die Tatsache, dass wir unveränderlich dasselbe Ding als rot auffassen und annehmen, dass unsere Mitmenschen jedenfalls normal dasselbe tun, als Ausdruck dafür ansehen, dass das Ding wirklich objektiv rot ist, nehmen wir auch die Festigkeit in unserem eigenen Pflichtgefühl und seine jedenfalls normale Übereinstimmung (in einem gewissen sozialen Milieu) mit den Gefühlen unserer Mitmenschen als Ausdruck von Objektivität, ohne zu bemerken, dass es sich hier um ein Element (ein Gefühl) handelt, das nicht mit einem anderen in objektive Einheit zusammengedacht werden kann (vergl. III. 8).

Ist aber »Pflicht« erst durch die Handlung zu einer objektiven Eigenschaft geworden, so ist der Weg für Versuche vorstellungsmässig festzustellen, was damit gemeint ist, gebahnt für Versuche, die die Bestimmungen des Pflichtbegriffes in der Geschichte der Philosophie ausfüllen, die aber alle als hoffnungslose Versuche angesehen werden müssen, den irrationalen Impuls zu rationalisieren, der bei dem Ausdruck »dies ist meine Pflicht« unmittelbar erlebt wird.

Der Pflichtimpuls tritt, wie wir gesehen haben (Nr. 1), wegen seiner materiellen Uninteressiertheit, als fremdartig und im Verhältnis zur eigenen (interessierten, sinnlichen) Natur des Individuums unerklärlich auf. Die zwingende Macht, die die Pflicht auf uns ausübt, fordert deshalb eine Erklärung durch Ursachen, die ausserhalb dieser Natur liegen. Was liegt nun näher als zu versuchen, den uninteressierten Impuls der Pflicht, deren suggestive Ursache dunkel ist und sich ausserhalb des Wissens des Individuums in dem Gewirr der moralischen Erziehung und Beeinflussung verliert, in Analogie mit den durchsichtigen Fällen von

uninteressiertem Impuls zu erklären, dessen Ursache ein Befehl eines anschaulichen Befehlsgebers ist? In Übereinstimmung hiermit fasst die erste Spekulation die Pflicht als den Befehlen einer obersten Autorität entsprungen auf, die Pflichtethik ist dann Autoritätsethik.<sup>4)</sup>

Indessen bleibt nur die primitivere Spekulation bei dieser Erklärung stehen, die aus vielen Gründen unzulänglich ist. Vor allem, weil der Gedanke an einen tatsächlich existierenden, autoritativen Willen der Moral das Gepräge von Faktizität, Willkür gibt, das der rationalen Notwendigkeit widerspricht, das man sich als Wesen der Moral vorstellt, und die ihrerseits ihre Wurzeln in der formellen Spontanität des Pflichterlebnisses hat (vergl. Nr. 1). Die Pflicht tritt als »selbstverständlich«, unbedingt auf; aber jede Autorität wird von der Kritik der Frage gegenüber gestellt, warum ihr gehorcht werden soll, was die verpflichtende Kraft dieses Willens vor anderen bedingt.

Die entwickeltere Reflexion versucht, um diese Schwierigkeiten dadurch heranzukommen, dass sie den Handlungsvorstellungen selber und nicht einem dahinter stehenden Willen verpflichtende Kraft beilegt. Man spricht dann von selbstgültigen Normen als Grundlage der Moral. Die Pflichtethik ist dann normative Ethik geworden, wobei das Wort Norm in der speziellen Bedeutung gewisser unmittelbar mit Befehlskraft versehenen Handlungsvorstellungen genommen wird. Indem diesen Normen absolute, rationale Gültigkeit beigelegt wird, hat man dadurch den Anspruch der Pflicht auf unbedingte Notwendigkeit und Selbstgültigkeit garantiert. Aber eine andere Schwierigkeit bleibt. Infolge des objektiven Charakters des Pflichtgedankens soll die Pflicht objektiv eine fordernde und bestimmende Macht über meinen Willen besitzen, ohne Rücksicht darauf, inwiefern ich tatsächlich einen Pflichtimpuls zur Handlung fühle oder nicht. Eine Handlung Pflicht nennen bedeutet: diese Handlung, abgesehen davon ob sie tatsächlich als Pflicht gefühlt wird, ist objektiv dazu qualifiziert, meinen Willen zu bestimmen und besitzt objektiv dieselbe fordernde Macht

<sup>4)</sup> In einer bei der Veröffentlichung dieser Arbeit noch nicht gedruckten Arbeit »Om Virkelighed og Gyldighed i Retslæren«, Kap. XI, Nr. 3, habe ich indessen gezeigt, dass es eine noch weit primitivere Spekulation gibt, die das Gebundensein des Pflichtbewusstseins an magische Vorstellungen behauptet; und dass Spekulationen dieser Art von allergrösster Bedeutung für die primitive juristische Begriffsbildung wurde.

über ihn wie die tatsächlich pflichterfühlte Handlung (vergl. oben unter a). Aber eine Forderung, die meinen Willen tatsächlich nicht beeinflusst, hat keine Macht über ihn, keine Gültigkeit für ihn. Soll die Norm deshalb als Forderung gegenüber meinem Willen Gültigkeit haben, ohne Rücksicht darauf, ob er tatsächlich von ihr bestimmt wird, kann dies nur bedeuten, dass mein Wille (eigentlich, metaphysisch) von der Norm bestimmt ist, ohne Rücksicht darauf, dass er es (psychologisch, empirisch) nicht ist. Die fordernde Macht, die der Pflicht gegenüber dem Willen zugeschrieben wird, kann zuletzt nur als aus dem Willen selber herrührend gedacht werden. Die Pflichtethik ist konsequent metaphysische Willensethik. Dies wird dadurch ausgedrückt, dass gesagt wird: die Pflicht entspringt unserem autonomen Vernunftwillen im Gegensatz zu dem psychologisch-empirischen, sinnenbestimmten Begehr-Willen.

So führt uns die Pflichtethik in eine metaphysische Konstruktion ganz analog mit der der Wertethik. Der Unterschied ist nur der: da die Pflichtethik wegen ihres psychologischen Ursprungs auf einen Widerstreit zwischen Moral und Natur (Interesse) baut, wird man gezwungen einen entsprechenden Gegensatz in die metaphysische Konstruktion zu legen. Das wahrhaft Seiende, das Noumen, das metaphysische Wesen, wird als Vernunft, als forderndes Gesetz im Gegensatz zu der sinnlichen Natur gedacht, während das metaphysische Streben auf der Grundlage der Wertethik nur als das wahre Wesen und die wirkliche Natur des sinnlichen Strebens gedacht wird. In beiden Fällen gilt es indessen, dass das Metaphysische »Norm« (in neutralem Sinne) für das Empirische bedeutet, und in Wirklichkeit ist es unmöglich, die vorausgesetzte Verschiedenheit durch die metaphysische Konstruktion intellektuell zum Ausdruck zu bringen. In Wirklichkeit liegt sie darin, dass man die Verschiedenheit zwischen »Aufforderung« und »Forderung«, »Interesse« und »Zwang«, die das Wertungserlebnis und das Pflichterlebnis unterscheidet, sich aber nicht rationalisieren und intellektuell ausdrücken lässt, auf das Verhältnis des Metaphysischen zur Sinnlichkeit überträgt.

Wie das Gute muss auch die Pflicht als Grundbegriff der Ethik Einheit und Notwendigkeit enthalten (vergl. oben III, 7). Dem Begriff des an sich Guten entspricht der Begriff einer Grundnorm als logischen Ursprungsprinzips aller Pflichtnormen. In diesem Begriff wird gerade die Notwendigkeit des Normbegriffes mit der lo-



gischen Einheit vereinigt. Hieraus folgt, dass der Wille, der der metaphysische Träger der Grundnorm ist, selber eins, unveränderlich und notwendig durch sich selbst bestimmt sein muss.

#### 4. Schematischer Aufriss der allgemeinen Struktur der Pflichtethik.

##### a. Der Begriff der Moral oder der Gegenstand der praktischen Erkenntnis.

Der fundamentale Unterschied zwischen den verschiedenen Moralsystemen ist ein Unterschied in der Bestimmung vom Begriff des Moralischen selber oder im Gegenstand der praktischen Erkenntnis (II, 2 und III, 8). Der Pflichtbegriff (oder der dazu korrelierte Begriff einer Norm oder eines Vernunftgesetzes) ist eine solche Fundamentalkategorie, die Pflichtethik neben oder im Gegensatz zur Wertethik begründet. Vom Standpunkt der Pflichtethik aus bedeutet der Pflichtbegriff den *Indefinablen* des Systems, auf den alle anderen Begriffe, auch der Begriff des Guten zurückgeführt werden können muss. »Der Begriff des Guten und Bösen kann,« wie Kant sagt, »nicht vor dem moralischen Gesetze sondern nur nach demselben und durch dasselbe bestimmt werden.«<sup>5)</sup> D. h. dass alle Sätze der Pflichtethik prinzipiell auf Termini der Pflicht reduzierbar sind und nicht weiter. Da es umgekehrt für die Wertethik gilt, dass alle ihre Sätze prinzipiell auf Termini des Guten und nicht weiter reduzierbar sind, so sieht man, dass die beiden Systeme für eine immanente Betrachtung sowohl von dem einen als von dem anderen Standpunkte aus, überhaupt keinen Berührungspunkt gemeinsam haben, oder dass in diesen beiden Systemen keine zwei Sätze vorhanden sind, die dieselbe Sache betreffen. Sie können deshalb weder übereinstimmen noch einander widersprechen. Sie sprechen überhaupt nicht von ein und demselben.

Nur von unserem die beiden Systeme transzendierenden kritischen Standpunkte und von unserer Behauptung aus, dass sich die beiden Kategorien Pflicht und das Gute wenn auch nicht definieren, so doch als versuchsmässige Rationalisierungen aus gewissen Erlebnistypen herausanalysieren lassen, ist es möglich, die beiden Systeme überhaupt von einem gemeinsamen Gesichtspunkt aus zu betrachten und zu vergleichen.

<sup>5)</sup> Kant, Kritik der praktischen Vernunft, 70.

Es ergibt sich, dass beide Fundamentalkategorien als Spezifikationen des allgemeinen (dialektischen) Begriffes von der praktischen Erkenntnis (I, 2) auftreten, und dass sie ihre Eigentümlichkeit teils aus gewissen typischen Unterschieden in den subjektiven Erlebniskomplexen, aus denen sie entspringen, teils aus den nachherigen intellektuellen Konstruktionen erhalten.

Wenn auch, wie dargestellt (III, 8) das Pflichterlebnis und das Werterlebnis sich nicht fundamental von einander unterscheiden, so tritt doch im Pflichterlebnis das Moment des Widerstreites oder jedenfalls des Gegensatzes zwischen Interesse und praktischer Gültigkeit besonders stark hervor. In den nachherigen intellektuellen Konstruktionen zeigt sich dieser Unterschied darin, dass die Pflicht als selbständige Gegebenheit (Gültigkeit) jenseits alles Interesses gedacht wird, während der Wert dagegen selbst in Termini des Interesses (des Strebens) ausgedrückt wird. Während es wegen des hervorgehobenen monistischen Charakters des Wertungserlebnisses, wie wir gesehen haben, in der Wertethik liegt, sich Identität zwischen Wert und Wirklichkeit, Moral und Natur zu denken, sodass die moralische Aufforderung nur eine Verlängerung der eigenen, innersten Tendenzen der Natur — des Menschen oder der Dinge — ist, und das moralische Ideal nur eine Sublimierung der Wirklichkeit, liegt es wegen des hervorgehobenen dualistischen Charakters des Pflichterlebnisses umgekehrt in der Pflichtethik, sich absolute Disparität zwischen Wert und Wirklichkeit, Moral und Natur zu denken. Das wesentlichste Moment des Pflichterlebnisses, das grade wegen seiner scheinbaren Paradoxalität, in dem moralischen Pflichtpathos dominierend wird, ist die völlige Unabhängigkeit des Pflichtimpulses von allen unseren natürlichen Interessen. Je mehr die Pflicht über unsere Natur hinausgehoben wird, desto grösser und unfassbarer wird ihre Majestät, und das sittliche Gesetz in uns erfüllt uns mit derselben Verwunderung wie der Sternenhimmel über uns. In der spekulativen Rationalisierung dieses Erlebnisses muss deshalb Pflicht, Norm, Gesetz als eine Welt der Gültigkeit im Gegensatz zu und absolut unabhängig von der Natur oder der Wirklichkeit zur Erscheinung kommen. Wir können, sagt Kant, in gewissen Augenblicken daran zweifeln, ob wahre Tugend überhaupt in dieser Welt zu finden ist. Aber selbst wenn das Laster blüht und das Unrecht triumphiert, kann diese traurige Tatsache nicht ein Tüttelchen an der Gültigkeit des Vernunftgesetzes ändern; denn unabhängig von allem was ist oder nicht ist, befiehlt die Ver-

nunft, was geschehen soll, und wenn es »Handlungen, von denen die Welt vielleicht bishern och gar kein Beispiel gegeben hat«, sind.<sup>6)</sup> Ebenso wenig wie das Vernunftgesetz, aus dem was faktisch ist und geschieht, abgeleitet werden kann, ebensowenig kann es daraus widerlegt werden. Die Welt des Vernunftgesetzes oder die Welt der Normen ist eine Welt für sich, deren ewige Gültigkeit und souveräne Eigengesetzlichkeit keine Berührungspunkte mit der Faktizität dieser Welt darbietet.

Aus dem inneren Gegensatz des Pflichterlebnisses zwischen Naturtrieb und Pflicht entspringt auf diese Weise ein ontologischer Dualismus zwischen dem Seienden und dem Sein-sollenden (Sein und Sollen), oder — da ja auch das Seinsollende, die Gültigkeit, die Norm als eine Existenz oder als ein Sein im weiteren Sinne im Gegensatz zu dem nur Erphantasierten angenommen wird — ein Dualismus zwischen dem natürlich Seienden und dem vernünftig, übernatürlich, gesollt-Seienden (Natur-Sein und Soll-Sein). Das Seiende im weitesten Sinne als alles, was Gegenstand der Erkenntnis ist, kann also nicht in einen Zusammenhang oder eine Ganzheit, Welt, zusammengedacht werden, sondern zerfällt in zwei Sphären ohne gegenseitige Verbindung: in die Welten oder Sphären der Wirklichkeit und die der Gültigkeit.

In Verbindung mit dieser fundamentalen Disparität zwischen Moral und Natur steht der *anaturalistische* Charakter der Pflichtethik. Ist das Wesen und der Inhalt der Moral durch die artseigentümliche Natur des Menschen oder durch davon unabhängige Prinzipien bestimmt? Ist die Moral die Quintessenz der Menschennatur, sind ihre Forderungen nur eine Umschreibung der eigenen Tendenzen unserer Natur und das Moralische die Erlösung unserer innersten Sehnsucht durch die tiefste Befriedigung? Oder ist die Moral eine Macht, die der artsbestimmten Natur des Menschen fremd und fast immer feindlich, ihre souveränen Forderungen, ihre Gebote und Verbote als eine Schranke der naturalistischen Entfaltung aufstellt? Ist das Moralische die Kulmination des Lebens, oder ist alle Moral prinzipiell ein Absterben, eine Resignation des Lebens zum Besten avitaler — wenn auch übervitaler — Prinzipie? Dies ist die zentrale Frage aller Moralphilosophie, und es ist klar, dass die Antwort im höchsten Grade von persönlichen Voraussetzungen abhängig ist. Aber es ist auch ebenso sicher, dass Wert- und Pflichtethik diese Fragen typisch verschieden beantworten. Die Wertethik ist naturalistisch, die Pflichtethik anaturalistisch. Als polare Gegensätze können

<sup>6)</sup> Kant, Grundlegung, 265.

Aristoteles und Kant genannt werden. Wie wir gesehen haben (VI, 2), ist es der Grundgedanke Aristoteles, dass das Moralische durch die eigentümliche Natur des Menschen durch seine spezifischen Potenzen bestimmt ist. Hiergegen opponiert Kant kräftig. Es ist nach Kant zum Auffinden des Moralprinzips von grösster Wichtigkeit, »dass man es sich ja nicht in den Sinn kommen lasse, die Realität dieses Prinzips aus der besonderen Eigenschaft der menschlichen Natur ableiten zu wollen. Denn Pflicht soll praktisch-unbedingte Notwendigkeit der Handlung sein; sie muss also für alle vernünftige Wesen, (auf die nur überall ein Imperativ treffen kann), gelten, und allein darum auch für allen menschlichen Willen ein Gesetz sein. Was dagegen aus der besondern Naturanlage der Menschheit, was aus gewissen Gefühlen und Hange, ja sogar, wo möglich, aus einer besondern Richtung, die der menschlichen Vernunft eigen wäre und nicht notwendig für den Willen eines jeden vernünftigen Wesens gelten müsste, abgeleitet wird, das kann zwar eine Maxime für uns. aber kein Gesetz abgeben, ein subjektives Prinzip, nach welchem wir handeln zu dürfen, Hang und Neigung haben, aber nicht ein objektives, nach welchem wir angewiesen wären zu handeln, wenn gleich aller unser Hang, Neigung und Natureinrichtung dawider wäre, so gar, dass es um desto mehr die Erhabenheit und innere Würde des Gebots in einer Pflicht beweiset, je weniger die subjektiven Ursachen dafür, je mehr sie dagegen sind, ohne doch deswegen die Nötigung durchs Gesetz nur im mindesten zu schwächen und seiner Gültigkeit etwas zu benehmen.«<sup>7)</sup>

In Verbindung hiermit steht wieder der aprioristische Charakter der Pflichtethik. Zwar ist alle Ethik, auch die Wertethik, metaphysisch und setzt daher aprioristische Erkenntnisprinzipie voraus. Aber ein Unterschied ist doch vorhanden. Die Wertethik hat wegen ihres monistischen und naturalistischen Charakters immer *versucht*, sich selbst als eine blossse Verlängerung oder Vertiefung der Naturerkenntnis und deshalb als prinzipiell gleichen Charakters zu fassen. Umgekehrt auf der anaturalistischen Grundlage der Pflichtethik. Hier ist es einleuchtend, dass praktische Erkenntnis aprioristische Vernunftserkenntnis ist.

Hieraus folgt weiterhin die Tendenz der Pflichtethik zum *Formalismus*. Indem das Gesetz als eine übernatürliche, aprioristische Gültigkeit und nicht ein an sich guter Naturzweck das Moralische konsti-

<sup>7)</sup> Kant, Grundlegung, 283—84. Vergl. über Kants Verhältnis zum Naturrecht unten IX, 1.

tuert, folgt, dass der Wille nur in und durch seine Relation zum Gesetz, nicht zu einem natürlichen Zweck, moralische Qualifikation erhalten kann. Deshalb ist der Wille nicht gut, einfach weil er pflichtgemäss ist oder in Übereinstimmung mit dem Inhalt des Gesetzes, sondern nur insofern er zugleich Wille aus Pflicht ist oder ein Wille zum Gehorsam gegen das Gesetz. D. h. nicht der Inhalt des Willens unmittelbar, sondern seine Form als durch das Vernunftgesetz bestimmt qualifiziert ihn als moralisch. Der Formalismus in diesem Sinne, oder der Formalismus im Begriff der Moral («dass etwas moralisch ist, bedeutet, dass es durch das Vernunftgesetz bestimmt ist») gehört notwendig zur Pflichtethik hinzu. Dagegen ist der Formalismus, wie er sich bei Kant in der Bedeutung der Annahme findet, dass auch der Inhalt der Moral formal als die blossе Forderung der Gesetzmässigkeit bestimmt wird, überhaupt keine notwendige Folge des Ausgangspunktes der Pflichtethik, sondern eine Folge von Kants begriffsrealistischem Versuche, den Inhalt der Moral aus seinem Begriff abzuleiten. Der Formalismus im Begriff fliesst dadurch auch in den Inhalt hinüber. Hierzu verweise ich im übrigen auf die genauere Darlegung oben II, 1. und unten VIII, 2.

Dass die Pflichtethik auf Grund ihres fundamentalen Gegensatzes zwischen Natur und Moral in einer gewissen Verbindung mit einem religiös-kosmologischen Dualismus steht, und dass der Pflichtethik Raum zur Anerkennung des Übermasses des Verdienstlichen fehlt, ist oben III, 8, a hervorgehoben worden.

*b. Die metaphysische Grundlage der Moral oder die Möglichkeit der Moral.*

Wie oben unter Nr. 3 hervorgehoben wurde, führt auch die Rationalisierung des Zwangsmoments im Pflichterlebnis notwendig zu einer metaphysischen Konstruktion. Die Normvorstellung ist die Vorstellung einer Handlungsregel, die objektiv und notwendig fordernde Macht über den Willen besitzt, ohne Rücksicht darauf, ob der Wille faktisch dadurch bestimmt wird oder nicht. Diese fordernde Macht kann zuletzt nur als aus dem Willen selber stammend gedacht werden. Die Pflicht ist Pflicht, weil sie die eigene innere, wahre metaphysische Bestimmtheit des Willens ist, die Forderung der Pflicht ist bloss ein anderer Ausdruck für das eigene innere Gesetz des Willens. Das spezifisch Praktische und ihre »Gültigkeit« gegenüber dem Seienden wird auch hier mit einem

höheren und wahren Sein hinter dem der sinnlichen Wirklichkeit identisch.

Dieser Vernunftwille und seine Offenbarung im Menschen kann nun wieder auf verschiedene Weise vorgestellt werden, entweder individualistisch oder überindividualistisch.

Für Kant war — in Übereinstimmung mit der ganzen Mentalität der Aufklärung — die Vernunft das abstrakte, allgemeingültige Ewige, das sich in jedem Individuum in dem abstrakten Charakter des Menschen oder des Vernunftwesens offenbart. Der reine Wille ist *i n d i v i d u e l l*, wenn er auch durch die abstrakte und allgemeine Vernunft bestimmt ist, die allen Menschen als Vernunftwesen gemeinsam ist.

Für Hegel dagegen ist die metaphysische Vernunft, die sich in der Wirklichkeit entwickelt, *ü b e r i n d i v i d u e l l*, konkret und selbst einer Entwicklung unterworfen und offenbart sich deshalb nicht unmittelbar im Individuum, sondern nur vermittelt durch die übereindividuellen historischen Institutionen. — Hierüber mehr unter XII, 4.

*c. Die Wahrheit der Moral oder die Möglichkeit der praktischen Erkenntnis.*

Die Pflichtethik ist auf den Begriff der Pflicht und der Norm aufgebaut und hat ihre metaphysische Grundlage im reinen Willen. Aber gibt es wirklich eine Pflicht und wie kann sie erkannt werden?

Wie alle andere Ethik ruht die Pflichtethik auf der Annahme einer reinen apriorischen Vernunfterkennntnis oder einer unmittelbaren intellektuellen Intuition. Die Pflichtethik unterscheidet sich in dieser Beziehung nur dadurch von der Wertethik, dass sie wegen ihrer fundamentalen Unterscheidung zwischen Pflicht und Wirklichkeit im voraus darauf eingestellt ist, sich selber als aprioristisch und rationalistisch aufzufassen.

Auf der Grundlage des Individualismus wird die Moralerkenntnis auf eine subjektive, unmittelbare, evidente Vernunfterkennntnis fundiert. Selbst Kant, der sonst eine rein intelligible Anschauung als Erkenntnisprinzip verwirft, wird dazu gezwungen, seine ganze praktische Philosophie auf das unmittelbar evidente Vernunftfaktum, dass es ein Vernunftgesetz oder einen kategorischen Imperativ gibt, aufzubauen. Wenn erst einmal dieses elementare Faktum feststand, meinte er teils erklären zu können, wie ein solches Vernunftgesetz als möglich gedacht werden könne, d. h. wie es als ein notwendiger Bestimmungsgrund des Willens gedacht werden könne (da-

zu dient ihm die erwähnte metaphysische Konstruktion des reinen Willens); und teils analytisch daraus ableiten zu können, was der Inhalt des kategorischen Imperativs sei. D. h. Kant will aus dem Begriff der Moral ihren Inhalt ableiten. Dadurch entsteht eine Ethik, die nicht nur in dem Sinne *formal* ist, dass die moralische Gutheit des Willens auf seinem Verhältnis zu einem Gesetz beruht, sondern auch in dem Sinne, dass der Inhalt dieses Gesetzes aus der Gesetzesform desselben abgeleitet wird, sodass das Gesetz als die Gesetzmässigkeit des Willens — und nichts anderes — fordernd gedacht wird, was natürlich sinnlos ist.

Dies ging den Menschen allmählich auf. Fries und andere begründeten deshalb den Inhalt der Moral in eine unmittelbare Evidenz. Dadurch entsteht eine Ethik, die in dem Sinne *material* ist, dass das moralische Gesetz nach seinem Inhalt eine Materie für den Willen angibt, aber *formal* in dem Sinne ist, in dem alle Pflichtmoral *formal* ist, nämlich darin, dass die moralische Qualifikation unmittelbar auf dem Verhältnis des Willens zum Gesetz beruht und nur mittelbar auf seinem Verhältnis zu der im Gesetz bestimmten Materie.

Auf der Grundlage des Überindividualismus wird die praktische Erkenntnis auf eine *ideenmässige Deutung* der historischen Formationen der Kultur begründet. Das vernünftige ist hier nicht der souveränen Enklave des individuellen Ichs überlassen, sondern in und durch die objektive Wirklichkeit selber, durch die Institutionen der Kultur gegeben. Aber »die Wirklichkeit« bedeutet nicht schlechthin jede Faktizität, sondern nur die Wirklichkeit, die in einer Sinndeutung des Gegebenen in Übereinstimmung mit den »Begriffen« der Dinge als die wahre erscheint (vergl. genauer XII, 4). Auch der Historismus endet deshalb in einer unmittelbaren Einsicht, wenn diese auch auf eine Deutung des Wirklichen begrenzt werden soll.

*d. Die Bestimmung der Pflicht oder der Inhalt der praktischen Erkenntnis.*

Wie oben, III, 8, d bemerkt, kann hierüber nur sehr wenig ganz allgemein gesagt werden. Abgesehen von allen spekulativen Konstruktionen wird sich hauptsächlich der durch Zeit, Ort, Milieu und persönliche Voraussetzungen bestimmte faktisch erfüllte und erlebte Ethos in den Systemen Weg bahnen. Wenn wir unsere Betrachtungen auf das 19. Jhd. begrenzen, gilt in grossen Zügen sowohl für die Wert- als für die Pflichtethik, dass ihr realer Ideengehalt von der *traditionellen christ-*

lich-humanistischen Moraliologie und dem politischen Liberalismus und Individualismus des 18. Jhds. bestimmt ist. Die leitenden Ideale sind die Vorstellung von dem unendlichen sittlichen Wert des Individuums als Zentrum der moralischen Weltordnung und Träger der sittlichen Freiheit, Verantwortung und Schuld; die Forderung wechselseitiger Gleichheit und der grösstmöglichen Freiheit; und endlich die Forderung wechselseitig sympathisch-solidarischer Vereinigung zu (universal-, national- oder sozialbestimmter) Brüderlichkeit. Doch werden diese Ideen in den beiden Moralsystemen etwas verschieden betont. Während sie in ihrem Anschluss an den Liberalismus einigermaßen gleich stehen, liegt, wie wir gesehen haben, in dem logischen Fundament des Utilitarismus (der quantitativen Maximierung) eine Tendenz, die kollektivistische-solidarische Vereinigung in Brüderlichkeit auf Kosten der individuellen Gleichheit zu betonen, während umgekehrt in dem Gedanken der Pflichtethik an ein allgemeines Gesetz eine Tendenz liegt, die wechselseitige Gleichheit auf Kosten der Solidarität zu betonen. Der Utilitarismus unterstreicht das sympathische Identitätsgefühl (Quantität), die Pflichtethik das distinguierende Gerechtigkeitsgefühl (Qualität und Verteilung).



## Kapitel VIII.

### DEMONSTRATION DER ANWENDUNG DER PFLICHTIDEE IN DER MORAL- UND RECHTSPHILOSOPHIE.

#### I. KANTS MORALPHILOSOPHIE.

##### 1. *Einleitende Bemerkungen.*

Die folgende Demonstration der Pflichtidee in der Geschichte der Philosophie erstrebt weder Vollständigkeit noch philosophiegeschichtliche Originalität, sondern nur das Herbeischaffen von Material, das geeignet und genügend ist, um zu zeigen, dass die aufgestellte Analyse keine freie Phantasie, sondern in der tatsächlichen Moralspekulation tief verwurzelt ist.

Die Besprechung der kantischen Moralphilosophie will deshalb auch keine umfassende Charakteristik derselben geben, sondern nur ihr Verhältnis zur Pflichtidee hervorheben. Ich will zeigen, dass Kants Ethik kurz gesagt eine begriffsrealistische Entwicklung der allgemeinen Pflichtvorstellung in Übereinstimmung mit der vorausgeschickten Analyse ist. Hiermit meine ich zweierlei. Erstens, dass Kants Moralbegriff oder sein Begriff von dem Gegenstand der praktischen Erkenntnis mit dem Pflichtbegriff identisch ist. Etwas als moralisch erkennen, bedeutet, es als Pflicht erkennen. Und zweitens: dass Kant meint, aus dem Begriff der Pflicht analytisch dessen Inhalt oder das was Pflicht ist ableiten zu können. Eine solche Ableitung wird begriffsrealistisch genannt, weil er glaubt, aus dem blossen Begriff, also aus der blossen Gedankenbestimmung, Wissen von der Wirklichkeit (der Realität) ableiten zu können. Hierüber werden folgende allgemeine Betrachtungen angestellt.

Den Begriff B definieren bedeutet, durch andere präsumptiv besser bekannte Ausdrücke erklären, welche Bestimmtheit mit B gemeint ist,

oder was damit gemeint ist, dass B um A prädiiziert wird. Die Definition B ist B<sup>1</sup>, will also nur besagen, dass B und B<sup>1</sup> entweder in Übereinstimmung mit dem allgemeinen Sprachgebrauch oder infolge meines speziellen Sprachgebrauches Ausdruck für ein und dieselbe Bestimmtheit sein sollen. In der Definition wird also eine und nur eine Bestimmtheit gedacht aber zwei verschiedene Ausdrücke.

Die Realitätsaussage A ist B bedeutet dagegen, dass die beiden verschiedenen Bestimmtheiten in objektive Einheit als einander durchdringend zusammengedacht werden, vergl. hierzu III, 2 ad B.

Falls nun die Begriffsdefinition unmittelbar oder als Konsequenz (d. h. analytisch) ein Realitätsurteil enthalten soll, so bedeutet dies, dass das Subjekt und das Prädikat der Aussage teils identisch gedacht werden (d. h. als verschiedene Ausdrücke ein und derselben Sache) — nämlich insofern eine Definition vorliegt — teils aber auch gleichzeitig als verschiedene, nämlich insofern die Aussage eine Realitätsaussage sein soll. Dieser Widerspruch tritt zutage, wenn als Realitätsaussage gesagt wird, dass etwas »an sich«, »nach seinem Begriff«, »nach seiner Natur« etwas anderes ist. Als Realitätsaussage müssen nämlich die im Subjekt und Prädikat angegebenen Bestimmtheiten verschieden sein: etwas ist etwas anderes. Aber durch die Hinzufügung von »an sich«, »zu seinem Begriff« oder »nach seiner Natur« soll ausgedrückt werden, dass das Subjekt und das Prädikat trotzdem Ausdruck eines und desselben identischen sind.

## 2. Kants Ethik als begriffsrealistische Entwicklung der Pflichtidee.

a. Kants Begriff der Moral oder von dem Gegenstand der praktischen Erkenntnis ist der Begriff von Pflicht oder der damit korrelierte Begriff einer Norm oder eines Gesetzes. Von Moral sprechen ist für Kant dasselbe wie von einem verpflichtenden Gesetz sprechen. In der »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten« — das Werk, das Kants moralphilosophische Gedanken am lebendigsten und von der »architektonischen« Manier am wenigsten gestört, zum Ausdruck bringt — beginnt Kant eben damit zu präzisieren: falls es überhaupt eine Moral geben soll, so bedeutet dies, dass es eine Pflicht gibt und ein verpflichtendes Gesetz.<sup>1)</sup> Deshalb ist es überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch ausserhalb derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für

<sup>1)</sup> Siehe das Vorwort zur Kant, Grundlegung, bes. S. 245.

gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille.<sup>2)</sup> Denn die Pflicht richtet sich an den Willen, und nur ein Wille kann das Pflichtgebot erfüllen und deshalb unmittelbar an sich gut sein. Und deshalb kann Kant diesen Weg beschreiten und den Begriff des guten Willen — oder also den Begriff des an sich Guten oder Moralischen überhaupt — aus dem Pflichtbegriff ableiten.<sup>3)</sup>

Der Hauptpunkt in Kants Analyse des Pflichtbegriffes ist, dass die Pflichthandlung eine Handlung aus Pflicht ist. Hierdurch wird negativ ausgedrückt, dass die Pflicht ein von jeder natürlichen Neigung verschiedener Bestimmungsgrund ist;<sup>4)</sup> und positiv, dass Pflicht infolge eines apriorischen Vernunftgesetzes der absolut notwendige Bestimmungsgrund für eine Handlung ist.<sup>5)</sup> Hierin treten deutlich die gleichen Elemente auf, die oben VII. 3 hervorgehoben wurden: Die Pflicht ist eine uninteressierte und deshalb übernatürliche Motivation, die eine notwendig bestimmende Macht über den Willen besitzt, ohne Rücksicht darauf, ob sich derselbe tatsächlich dadurch bestimmen lässt oder nicht, vergl. sonst VII. 4. a.

b. Kants Erklärung, wie das im Begriff der Moral oder der Pflicht Gedachte überhaupt möglich gedacht werden kann, oder also seine Erklärung dessen, wie es überhaupt vorsichgehen kann, dass etwas notwendig der Bestimmungsgrund des Willens ist, ohne Rücksicht darauf, inwieweit es tatsächlich den Willen bestimmt oder nicht, ist in Übereinstimmung mit unserer vorausgeschickten Analyse metaphysisch. Die fordernde Macht der Pflicht beruht darauf, dass er Ausdruck für das wahre, übernatürliche Wesen des Willens ist. Der Mensch ist nämlich, nach Kant, Bürger zweier Welten, der Sinnlichkeit und der Vernunft, des Phänomens und des Noumens, und das moralische Gesetz ist Ausdruck für den wahren noumenalen Willen und deshalb an und für sich betrachtet, ein Wesensgesetz, das eine Existenz oder ein Sein angibt. Erst im Verhältnis zu dem sinnbestimmten Willen des Menschen betrachtet, tritt er als Forderung auf. Der spezifisch praktische oder fordernde Charakter der Pflicht beruht also auf der Doppelsexistenz des Menschen. »Als blossen Gliedes der Verstandeswelt würden also alle meine Handlungen dem Prinzip der Autonomie des reinen Willens vollkommen gemäss sein; als blossen Stücks der Sinnenwelt würden sie gänzlich dem

<sup>2)</sup> A. a. O., 249.

<sup>3)</sup> A. a. O., 253 f.

<sup>4)</sup> A. a. O., 253—54.

<sup>5)</sup> A. a. O., 256, vergl. 245.

Naturgesetz der Begierden und Neigungen, mithin der Heteronomie der Natur gemäss genommen werden müssen. (Die ersteren würden auf dem obersten Prinzip der Sittlichkeit, die zweiten der Glückseligkeit beruhen). Weil aber die Verstandeswelt den Grund der Sinnenwelt, mithin auch der Gesetze derselben, enthält, also in Ansehung meines Willens, (der ganz zur Verstandeswelt gehört), unmittelbar gesetzgebend ist, und also auch als solche gedacht werden muss, so werde ich mich als Intelligenz, obgleich andererseits wie ein zur Sinnenwelt gehöriges Wesen, dennoch dem Gesetze der ersteren, d. i. der Vernunft, die in der Idee der Freiheit das Gesetz derselben enthält und also der Autonomie des Willens unterworfen erkennen, folglich die Gesetze der Verstandeswelt für mich als Imperativen und die diesem Prinzip gemässe Handlungen als Pflichten ansehen müssen.«<sup>6)</sup>

Im Übrigen verschieben wir die nähere Besprechung von Kants Erklärung der Möglichkeit der Moral aus darstellungstechnischen Gründen auf die Darlegung unten unter c.

c. Wir gehen nun zu Kants Behandlung der Frage nach der Möglichkeit der praktischen Kenntnis über, d. h. zu der Frage, ob die moralischen Vorstellungen anderes als blosses Hirngespinnste sind, oder ob es begründet werden kann, dass sie Ausdruck für eine Erkenntnis einer objektiven Realität sind. Diese Frage behandelt Kant im dritten Abschnitt seiner »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten«, die folgendermassen disponiert ist: im ersten Abschnitt wird gesagt, dass, wenn es überhaupt eine Moral gibt, so muss das bedeuten, dass es eine Pflicht oder einen kategorischen Imperativ gibt: und im zweiten Abschnitt dann weiter: wenn es einen kategorischen Imperativ gibt, so muss er den selbst näher beschriebenen Inhalt haben (dieser Punkt wird hier erst unten (d) behandelt). Diese beiden Abschnitte sind also nur analytische Ableitungen der Voraussetzung, dass es wirklich Moral gibt. Bisher hat Kant also nur das gegeben, was in seiner Terminologie eine »Metaphysik der Sitten« heisst, d. h. eine Exposition der aprioristischen Prinzipien, die in der Annahme einer wahren Sittlichkeit enthalten sind. Nun meldet sich die Frage nach der Möglichkeit und Beweisbarkeit dieser Voraussetzung, oder in Kants Terminologie: die Frage nach der Deduktion des kategorischen Imperativs oder einer Kritik der reinen praktischen Vernunft. Diese Frage wird im 3. Abschnitt behandelt.<sup>7)</sup>

<sup>6)</sup> A. a. O., 313.

<sup>7)</sup> Es ist ausserordentlich wichtig, den angegebenen Unterschied zwischen dem 2. und 3. Abschnitt der »Grundlegung« aufzufassen. Ich ver-

Eine solche Deduktion, deren Prototyp die Deduktion der Kategorien in der »Kritik der reinen Vernunft« ist, kann zweierlei Art sein: entweder analytisch oder synthetisch. Der Unterschied zwischen diesen beiden Methoden liegt im folgenden: Während die analytische Deduktion die Möglichkeit der synthetisch-apriorischen Urteile voraussetzt und nur versucht, die notwendigen Bedingungen dafür anzugeben, um so zu erklären, wie die apriorisch-synthetischen Urteile möglich sein können, will die synthetische Methode dagegen einen eigentlichen Beweis für sie liefern, indem sie zeigen will, dass sie notwendige Voraussetzungen eines unumstößlichen Faktums sind, nämlich des Faktums des Selbstbewusstseins. Der Unterschied kann also auch so ausgedrückt werden: die analytische Methode will die Frage beantworten, wie synthetische Urteile apriori möglich sein können, während die synthetische die Frage beantwortet, ob sie überhaupt möglich sind. Die erstere Methode liefert eine Erklärung und Aufklärung für Gläubige, die andere einen Beweis für Skeptiker.

Es ist nun umstritten worden, welche von diesen beiden Methoden Kants fundamentalen Gedanken ausdrückt; und die verschiedenen Auffassungen darüber haben sich in einer abweichenden Kantauslegung gezeigt.

Die eine Richtung hat angenommen, dass Kant eigentlich nie an der Gültigkeit synthetischer Urteile apriori gezweifelt habe. Diese kommen unzweifelhaft in den Wissenschaften vor und die Aufgabe besteht nur darin, in einer regressiven Analyse zu erklären, wie sie möglich sein können. Der Ausgangspunkt der Deduktionen ist »das Faktum der Wissenschaft«.

Nach einer anderen Auffassung hat Kant nur aus didaktischen Gründen die analytisch-erklärende Methode der Darstellung in den »Prolegomena« zugrundegelegt, während seine wirkliche Intention gewesen sei, einen Beweis durch eine Deduktion vom Faktum des Selbstbewusstseins aus zu liefern.

---

weise in diesem Zusammenhang besonders auf Kants Schlusswort im 2. Abschnitt, das unten im Text bei Anm. 12 und 13 zitiert wird; ferner auf die Stellen im zweiten Abschnitt, in denen Kant immer wieder den methodischen Unterschied zwischen dem 2. und 3. Abschnitt betont. Siehe a. a. O., 278, 3. Stk.; 279, 3. Stk.; 283, 2. Stk.; 290 mitten auf der Seite; 299 unten; endlich auf die Titel der vorausgehenden Abschnitte, wo deutlich angegeben wird, dass erst im letzten Abschnitt zu einer Kritik der reinen praktischen Vernunft geschritten wird.

Während die erstere Auffassung von der Marburger Schule vertreten wurde, gingen Kants unmittelbare Nachfolger von der letzteren aus, und es muss auch sicher angenommen werden, dass diese dem historischen Kant am nächsten kommt.

Ich stelle nun die Frage: hat Kant eine Deduktion in der Bedeutung eines Beweises für den kategorischen Imperativ, als dem synthetischen Grundsatz der reinen praktischen Vernunft geliefert?

Wir müssen diese Frage verneinen. Es ist ausserordentlich wichtig darauf zu achten; denn nur eine solche Deduktion würde Kants praktische Philosophie zu einem der Kritik der reinen Vernunft gleichgeordneten Flügel des Gebäudes der kritischen Philosophie gemacht haben. Wie die Verhältnisse liegen, ist aber die »Kritik der praktischen Vernunft« kein Gegenstück zur »Kritik der reinen (theoretischen) Vernunft«; denn wie es sich aus dem Titel ergibt und von Kant ausdrücklich unterstrichen wird, soll sie keine Kritik der reinen praktischen Vernunft sein. Eine solche sah Kant (in der »Kritik der praktischen Vernunft«) für unmöglich an, d. h. er sah es für unmöglich an, eine Deduktion des kategorischen Imperatives zu geben. »Also kann die objektive Realität des moralischen Gesetzes durch keine Deduktion, durch alle Anstrengung der theoretischen, spekulativen oder empirisch unterstützten Vernunft bewiesen werden.«<sup>8)</sup> Da für Kant natürlich nicht die Rede davon sein kann, irgendwelche Skepsis mit Rücksicht auf die Realität des Moralgesetzes zu erlauben, steht ihm kein anderer Ausweg offen, als dasselbe für ein »Faktum der Vernunft« zu erklären: »Auch ist das moralische Gesetz gleichsam als ein Faktum der reinen Vernunft, dessen wir uns a priori bewusst sind und welches apodiktisch gewiss ist, gegeben.«<sup>9)</sup> Durch die im Text und in Anmerkung 9

<sup>8)</sup> Kant, Kritik der praktischen Vernunft, 53.

<sup>9)</sup> A. a. O., 53. — Zur Bestätigung dafür, dass Kant in der Kritik der praktischen Vernunft nicht beabsichtigt eine Kritik der reinen praktischen Vernunft zu geben, d. h. keine Deduktion (in der Bedeutung eines Beweises, vergl. oben S. 303), kann auch angeführt werden, dass Kant gleich in der Einleitung sagt: falls wir beweisen können, dass Freiheit wirklich eine Eigenschaft ist, die dem menschlichen Willen zukommt, brauchen wir keine Kritik der reinen praktischen Vernunft, sondern nur der praktischen Vernunft überhaupt. »Denn reine Vernunft, wenn allererst dargetan worden, dass es eine solche gebe, bedarf keiner Kritik. Sie ist es, welche selbst die Richtschnur zu Kritik alles ihres Gebrauchs enthält« (17). Kant sagt hier also: wenn wir die Freiheit beweisen können, ist jede Kritik der praktischen Vernunft

angeführten Zitate ergibt sich klar, dass das, was Kant als ein Faktum gegeben meinte, keine Freiheitsidee ist, keine gewissen sittlichen Vorstellungen oder Gefühle, sondern die Realität des sittlichen Gesetzes, d. h. Gültigkeit oder Wahrheit des kategorischen Imperatives als eines synthetischen Urteils *a priori*.

Dadurch dass er auf diese Weise einen synthetischen Satz *a priori* als unmittelbar evident oder intuitiv annimmt, kommt Kant in Widerspruch zu den Grundprinzipien des Kritizismus und gerät zurück in den Dogmatismus. Es ist einer der Grundgedanken der »Kritik der reinen Vernunft«, dass synthetische Sätze *a priori* nur in zwei Fällen möglich sind: entweder diskursiv durch eine Deduktion von einer dritten vermittelnden Erkenntnis, oder intuitiv durch eine Konstruktion der Begriffe in der Anschauung. Unmittelbare Gewissheit kann also niemals an einen synthetischen Grundsatz nur aus Begriffen geknüpft werden, sondern nur an eine Anschauung, die immer, ob sie nun empirisch oder rein ist,

---

überflüssig. Denn in und durch die Freiheit ist die Realität der praktischen Vernunft selber gegeben und bildet den Ausgangspunkt aller weiteren Deduktion. Aber den erwähnten »Beweis« für die Freiheit kann Kant nur durch einen Hinweis auf die unmittelbare Gewissheit des moralischen Bewusstseins, also auf die praktische Vernunft selber führen. Es ist also eigentlich nicht die Rede von einem Beweis, sondern von einer unmittelbaren Gewissheit, einem Anschauen. (Kants Verwendung des Wortes »beweisen« spricht nicht dagegen. K. d. pr. Vernunft S. 54 wird das Wort gebraucht, wo es infolge der Zusammenhang unzweifelhaft ist, dass von einem Beweis in der Bedeutung von begründeter Schlussfolgerung nicht die Rede sein kann). Ferner sei auf die Hauptstelle über die Deduktion der praktischen Grundsätze S. 48 f verwiesen. Kant beginnt damit, »einen merkwürdigen Kontrast« im Verhältnis zur Kritik der reinen spekulativen Vernunft hervorzuheben. Er erwähnt, dass die reine (sinnliche) Anschauung (Raum und Zeit) die Grundlage für apriorische Erkenntnis bildet. Solches Anschauen gibt es hier nicht. »Dagegen gibt das moralische Gesetz, wenn gleich keine Aussicht, dennoch ein schlechterdings aus allen Datis der Sinnenwelt und dem ganzen Umfange unseres theoretischen Vernunftgebrauchs unerklärliches Faktum an die Hand, das auf eine reine Verstandeswelt Anzeige gibt, ja diese sogar positiv bestimmt und uns etwas von ihr, nämlich ein Gesetz, erkennen lässt«, (a. a. O., 49). Weiter wird eingeräumt, dass die Kritik der praktischen Vernunft von reinen, praktischen Gesetzen und deren Wirklichkeit ausgehen kann und muss (52). Auf diese Weise kommen wir zu einer (analytischen) Exposition des obersten Grundsatzes (52). »Mit der Deduktion, d. i. der Rechtfertigung seiner objektiven und allgemeinen Gültigkeit und der Einsicht

sinnlich (zeiträumlich) sein muss.<sup>10)</sup> Da nun der kategorische Imperativ nicht auf einer sinnlichen Anschauung beruht, muss er ein synthetischer Satz a priori aus blossen Begriffen sein und kann deshalb selbstverständlich nicht evident sein, sondern muss eine Deduktion fordern. Wenn Kant nun trotzdem an den Evidenz des kategorischen Imperativs festhalten soll, kann es nur dadurch geschehen, dass er im Widerspruch zu dem Gesagten, eine intelligible Anschauung annimmt, d. h. eine Anschauung, in der das Ding an sich unmittelbar und nicht durch die Vorstellungskraft und deren Affizierung

---

der Möglichkeit eines solchen synthetischen Satzes a priori, darf man nicht so gut fortzukommen hoffen, als es mit den Grundsätzen des reinen theoretischen Verstandes anging« (52—53). »Einen solchen Gang kann ich aber mit der Deduktion des moralischen Gesetzes nicht nehmen.« Wonach Kant damit endet, mit den im Text angeführten Zitaten unzweideutig festzustellen, dass eine Deduktion auf keinerlei Weise möglich ist, vergl. S. 102—03.

Dass das moralische Gesetz, das also nicht deduziert werden kann, als ein unmittelbar evident, apodiktisch gewisses, reines Vernunftfaktum gegeben ist, wird ausser an der angeführten Stelle (53) auch S. 36 gesagt: »Man kann das Bewusstsein dieses Grundgesetzes ein Faktum der Vernunft nennen, weil man es nicht aus vorhergehenden Datis der Vernunft, z. B. dem Bewusstsein der Freiheit (denn dieses ist uns nicht vorher gegeben, herausvernunfteln kann, sondern weil es sich für sich selbst uns aufdringt als synthetischer Satz a priori, der auf keiner, weder reinen noch empirischen, Anschauung gegründet ist, ob er gleich analytisch sein würde, wenn man die Freiheit des Willens voraussetzte, wozu aber, als positivem Begriffe, eine intellektuelle Anschauung erfordert werden würde, die man hier gar nicht annehmen darf. Doch muss man, um dieses Gesetz ohne Missdeutung als gegeben anzusehen, wohl bemerken: dass es kein empirisches, sondern das einzige Faktum der reinen Vernunft sei, die sich dadurch als ursprünglich gesetzgebend (sic volo, sic jubeo) ankündigt.« Vergl. hierzu S. 48, 49, 62, 114, 154. Zwar scheint Kant hier zu bestreiten, dass ein intellektuelles Anschauen vorliegt. Jedoch kann dies sich nur auf den Begriff der Freiheit als theoretischen Begriff beziehen. In praktischer Hinsicht muss notwendig ein Anschauen vorliegen. Wie soll man sonst die Form für Gewissheit nennen, die sich auf keinen Beweis gründet? So wird ja ausdrücklich in dem oben in dieser Anmerkung zitierten Stelle (S. 49) gesagt, dass das in Betracht kommende Vernunftfaktum uns »Anzeige« von einer reinen Verstandeswelt gibt, »ja diese sogar positiv bestimmt und uns etwas von ihr, nämlich ein Gesetz, erkennen lässt.«

<sup>10)</sup> Kant, Kritik der reinen Vernunft, 489, 496 f., vergl. 123, 135, 151 u. a.



durch das Ding an sich vermittelt gegeben ist.<sup>11)</sup> Es liegt also hier eine unmittelbare Erkenntnis des an sich Seienden, des Dinges an sich durch Schau vor. Dies widerspricht dem Grundgedanken des Kritizismus als Phänomenalismus.

Wenn ich sage, dass Kant dadurch dass er keine Deduktion des kategorischen Imperativs als eines synthetischen Satzes apriori geliefert hat, den Kritizismus gesprengt hat, so darf das nicht so verstanden werden, als hätte es Kant aus subjektiven Gründen nicht fertiggebracht, sein eigenes System durchzuführen, sondern so, dass es ganz einfach unmöglich ist, indem die Annahme einer Moral selbst mit den Grundprinzipien des Kritizismus im Widerspruch steht. Der kategorische Imperativ soll eine Erkenntnis sein und sich also auf einen Gegenstand beziehen. Aber er soll gleichzeitig in blossen reinen Vernunftbegriffen ausgedrückt werden, auf einer reinen Anwendung der Vernunft beruhen. Nun ist ja aber grade der Grundgedanke in der Dialektik der »Kritik der reinen Vernunft«, dass eine Gegenstandserkenntnis durch reine Vernunftbegriffe unmöglich ist, dass diese nicht konstruktiv sind, sondern nur regulative Prinzipien oder Ideen. Nun soll indessen angenommen werden, dass die reinen Vernunftbegriffe doch eine objektive Realität angeben. Es fehlen Kant alle anderen Mittel, diese Annahme zu justifizieren, ausgenommen eben der kategorische Imperativ selber und seine vorausgesetzte Möglichkeit. Dieser selber lässt sich also unmöglich irgendwie justifizieren, d. h. er muss notwendig ein Axiom oder ein unmittelbar evidenter Satz sein. Man darf hiergegen nicht einwenden, dass Kant doch in der »Kritik der praktischen Vernunft« versucht habe, eine Befugnis der reinen Vernunft in ihrer praktischen Anwendung zu begründen, die die Grenzen, die ihr in ihrer theoretischen Anwendung gezogen wurden, überschreiten, indem nämlich die Begriffe Freiheit, Gott und Unsterblichkeit, die in der theoretischen Vernunftkritik für nur problematisch (d. h. denkbar, aber ohne Erkenntnisinhalt) erklärt worden waren, nun als assertorisch (d. h. auf einen wirklichen Gegenstand sich beziehend) angesehen werden dürfen. Denn es ist klar, dass alle Argumente, die Kant dafür anführt oder anführen könnte, auf der Voraussetzung beruhen, dass der kategorische Imperativ möglich ist und möglich sein soll.

Es ergibt sich hieraus, dass unsere Behauptung, dass die praktische Erkenntnis eine dogmatische, unmittelbare Vernunftintuition (VII, 4. c) voraussetzt, sich für Kant bestätigt. Die ganze

<sup>11)</sup> A. a. O., 78. Vergl. Anm. 9. Schluss.

kantische Moralphilosophie ruht auf der unmittelbaren, evidenten Gewissheit, dass es einen kategorischen Imperativ gibt. Dies hat besonders grossen Wert als Beweis für die Wahrheit unserer allgemeinen Behauptung, weil Kant, der Grundleger des Kritizismus und Phänomenalismus, durch sein ganzes erkenntnistheoretisches System die kräftigste Aufforderung hatte, die Annahme eines unmittelbar evidenten, synthetischen Urteils a priori, d. h. eine intelligible Anschauung des Ewigen zu vermeiden.

In diesem Zusammenhang ist es von Interesse zu bemerken — was in der Regel wohl übersehen worden ist — dass Kants ursprünglicher Plan darin bestand, eine Deduktion des kategorischen Imperativs und damit eine kritische Grundlegung der Moral zu liefern, und dass er wirklich auch versucht hat dies auszuführen, um ihn dann aber zugunsten der dogmatischen Fundierung der Moral auf ein unmittelbares Vernunftfaktum aufzugeben, womit jedoch nicht gesagt sein soll, dass Kant selber eingesehen hätte, dass er damit die Prinzipien der kritischen Philosophie aufgab.

Kant schliesst den 2. Abschnitt der »Grundlegung« mit einer Unterstreichung des analytischen Charakters der beiden ersten: »Wer also Sittlichkeit für Etwas, und nicht für eine chimärische Idee ohne Wahrheit hält, muss das angeführte Prinzip derselben zugleich einräumen.«<sup>12)</sup> Dagegen liegt in diesem Abschnitt kein Beweis für diejenigen, die überhaupt an der Realität der Sittlichkeit zweifeln. »Dieser Abschnitt war also ebenso wie der erste bloss analytisch. Dass nun Sittlichkeit kein Hirngespinnst sei, welches alsdenn folgt, wenn der kategorische Imperativ und mit ihm die Autonomie des Willens wahr, und als ein Prinzip a priori schlechterdings notwendig ist, erfordert einen möglichen synthetischen Gebrauch der reinen praktischen Vernunft, den wir aber nicht wagen dürfen, ohne Kritik dieses Vernunftvermögens selbst vorauszuschicken, von welcher wir in dem letzten Abschnitte die zu unserer Absicht hinlängliche Hauptzüge darzustellen haben.«<sup>13)</sup> Dieser Beweis für die Wahrheit der Moral soll also im dritten Abschnitt folgen, der sich selbst als Übergang zur Kritik der reinen praktischen Vernunft bezeichnet. Dieser Abschnitt wirkt so frisch niedergeschrieben, dass man verfolgen kann, wie Kant verschiedene Wege versuchte im selben Masse, wie er die Schwierigkeiten entdeckte.

<sup>12)</sup> Kant, Grundlegung, 304.

<sup>13)</sup> A. a. O., 304.

Der zuerst angeführte Beweis zerfällt in zwei Stufen. a) Zuerst wird gezeigt: wenn man die Freiheit des Willens annimmt, folgt daraus notwendig die Sittlichkeit durch blosse Zergliederung ihres Begriffes. Denn der freie Wille ist nicht einfach gesetzlos, sondern seinem eigenen Gesetz unterworfen, d. h. er ist autonom. Aber der autonome Wille ist ja eben das Prinzip der Moral.<sup>14)</sup> b) Danach gilt es, die Freiheit des Willens zu deduzieren. Dieser Beweis zerfällt wiederum in zwei Teile: 1.) Jedes Wesen, das nicht anders als unter der Idee der Freiheit handeln kann, ist eben darum in praktischer Beziehung wirklich frei, abgesehen davon, ob der Wille an und für sich und in der theoretischen Philosophie für frei erklärt werden wird. 2.) Nun müssen wir ferner jedem vernünftigen und mit Willen begabten Wesen die Idee der Freiheit zuschreiben; denn in einem solchen Wesen denken wir uns eine Vernunft, die praktisch ist, d. h., die eine eigene Kausalität in Ansehung ihrer Objekte besitzt. Hierdurch sollte der Beweis für die Realität der Sittlichkeit geführt sein. Indessen ist es deutlich, dass diese im letzten Gliede des Beweises (b 2) selber vorausgesetzt ist. Das hat Kant selbst gesehen. Er räumt den Zirkel ruhig ein und erklärt, dass wir mit dem Beweise also nicht weitergekommen sind.<sup>15)</sup> Er versucht deshalb einen anderen Ausweg für das zweite Glied des Beweises zu finden, also den Beweis für die Freiheit des Willens. Dieser soll diesmal darin liegen, dass der Mensch kraft seiner Vernunftfähigkeit sich als Bürger nicht nur der Phänomen- sondern auch der Noumenwelt erkennt und deshalb als Intelligenz seinen Willen unter der Idee der Freiheit auffassen muss. Hiermit gibt sich Kant zufrieden. »Nun ist der Verdacht, den wir oben rege machten, gehoben, als wäre ein geheimer Zirkel in unserem Schlusse aus der Freiheit auf die Autonomie und aus dieser aufs sittliche Gesetz enthalten.«<sup>16)</sup> Hiermit soll der Beweis geführt sein. Wie die Freiheit selber faktisch möglich sein kann, das zu erkennen liegt jenseits der Grenzen der Vernunft.<sup>17)</sup> Es ist genug, bewiesen zu haben, dass der Mensch notwendig unter der Idee der Freiheit handeln muss. »Denn jetzt sehen wir, dass, wenn wir uns als frei denken, so versetzen wir uns als Glieder in die Verstandeswelt und erkennen, die Autonomie des Willens samt ihrer Folge, der Moralität; denken wir uns aber als verpflichtet, so be-

<sup>14)</sup> A. a. O., 305—06.

<sup>15)</sup> A. a. O., 309—10.

<sup>16)</sup> A. a. O., 312.

<sup>17)</sup> A. a. O., 319.

trachten wir uns als zur Sinnenwelt und doch zugleich zur Verstandeswelt gehörig.«<sup>18)</sup>

Abgesehen von dem was sonst noch gegen Kants Gedanken angeführt werden kann, dass der Mensch sich selbst als Bürger in der Noumenwelt weiss, muss jedenfalls behauptet werden, dass der letztere Beweis nicht besser geglückt ist als der erstere. Auch dieser Beweis beruht auf der Voraussetzung, dass der Mensch sich selber als vernünftig weiss, d. h. eben als moralisch. Die Sache ist ganz einfach die, dass die Willensfreiheit und die Sittlichkeit als die Autonomie des Willens (für Kant) wechselseitig aus einander abzuleiten sind. Es sind identische Begriffe, und es muss deshalb von vornherein unmöglich sein, eine synthetische Deduktion für die Sittlichkeit von der Freiheit aus zu liefern (und umgekehrt). Dies erkennt nun Kant auch unvorbehalten in der »Kritik der praktischen Vernunft« an: »Freiheit und unbedingtes praktisches Gesetz weisen also wechselweise aufeinander zurück.«<sup>19)</sup>

Nachdem die verschiedenen Versuche, den kategorischen Imperativ zu deduzieren so missglückt sind, zieht Kant die Konsequenz und räumt ein, dass eine Kritik der reinen praktischen Vernunft unmöglich sei, und dass keine Deduktion des kategorischen Imperatives existiere.<sup>20)</sup>

Dass Kants praktische Philosophie auf diese Weise in ihren Grundlagen dogmatisch ist, stimmt übrigens auch mit dem Ganzen seines Lebens und Denkens gut überein. Kant war durchaus kein Freigeist, trotzdem er sich von dem religiösen Dogmatismus befreit hatte. Seine pietistische Erziehung ist nicht vergeblich gewesen. Wenn man alle theoretischen Konstruktionen abschält, so ist Kant ein moralisch-pathetischer Geist wie Rousseau, nur dass sein Pathos einen anderen und strengeren Klang hat als Rousseaus schwärmerischer. Das moralische Gesetz im Inneren eines jeden Menschen war Kants unerschütterliche Glaube, es war das Majestätisch-Erhabene, dem Sternenhimmel über uns zu vergleichen, es war die himmlische Stimme, die ebenso wenig bewiesen wie forträsoniert werden kann.

Aber wenn Kant auch aufgibt, einen Beweis dafür zu liefern, dass die Moral mehr als blosses Hirngespinnst ist, versucht er doch das geringere, nämlich eine Erklärung, unter welcher Voraussetzung die Moral möglich gedacht werden kann, — trotzdem wir kei-

<sup>18)</sup> A. a. O., 313.

<sup>19)</sup> Kant, Kritik der praktischen Vernunft, 33.

<sup>20)</sup> Vergl. Anm. 9.

nen anderen Grund haben, diese Voraussetzung anzunehmen, als eben den, dass sie imstande ist, die Moral zu tragen.

Diese Voraussetzung ist die Idee von der Freiheit des Willens als Noumen oder »Ding an sich«. Dass der Wille frei ist, bedeutet nun (jedenfalls in diesem Raisonement) nicht, dass der Wille ohne Gesetz ist. Der Wille ist eine Kausalität, und Kausalität bedeutet Gesetz. Die Freiheit bedeutet Freiheit von äusseren bestimmenden Ursachen oder ausschliessliche Bestimmtheit in und durch sich selber. Willensfreiheit ist deshalb identisch mit Autonomie des Willens, d. h. seine Eigenschaft, sich selbst Gesetz zu sein. Aber diese ist (wie wir später sehen werden) nur ein anderer Ausdruck für den kategorischen Imperativ. Also ist dieser möglich, unter Voraussetzung der Willensfreiheit, was bewiesen werden sollte.

Die Erklärung baut auf der Annahme der Willensfreiheit. Gleichzeitig wird aber eingeräumt, dass der Wille unumgänglich durch Naturgesetze determiniert ist. Es wird ausdrücklich gesagt, wenn wir nur genügende Kenntnis der äusseren und inneren Verhältnisse, die empirisch das Handeln eines Menschen bestimmen, hätten, so würde es auch möglich sein, das zukünftige Handeln mit derselben Sicherheit vorauszuberechnen, mit der wir imstande sind, eine Sonnen- oder Mondfinsternis vorauszusagen.<sup>21)</sup> Und doch soll der Wille frei, d. h. von allen ausserhalb desselben liegenden Faktoren unabhängig, nur in und durch sich selber bestimmt sein.

Diese grelle Antinomie glaubt Kant bekanntlich durch die Unterscheidung des Willens als Phänomen oder Teil der Sinnenwelt und dem Willen als Noumen oder Teil der intelligiblen Welt auflösen zu können.<sup>22)</sup> Das ist die Zweiweltenhypothese aller Metaphysik, die uns hier in der bekannten kantischen Unterscheidung zwischen »Erscheinung« und »Ding an sich« entgegentritt.

Kants Erklärung der Möglichkeit der Moral bedeutet, dass er, weil sich ein Beweis der Realität der Moral unmöglich erwies, jedenfalls einen Beweis für die Denkbareit des Moralbegriffes durch gewisse metaphysische Annahmen liefern will. (Das hier erörterte Problem ist also das oben unter b vorläufig erwähnte). Da unser Standpunkt indessen ist, dass der Moralbegriff überhaupt nicht denkbar ist, sondern nur

<sup>21)</sup> Kant, Kritik der praktischen Vernunft, 108; Kritik der reinen Vernunft, 384.

<sup>22)</sup> Kant, Kritik der reinen Vernunft, 374—76.

ein Versuch gewisse Erlebnisse zu rationalisieren, ist eine Kritik Kants an diesem Punkt von besonderem Interesse. Da jedoch eine immanente Kritik auf der Grundlage der spezifischen Voraussetzungen des kantischen Systems, wobei besonders die Frage von der Anwendbarkeit der Kategorien auf die Noumenen erörtert werden müsste, unverhältnismässig weit in Kants theoretische Philosophie hineinführen würde, will ich mich im folgenden darauf beschränken, solche Einwände zu erheben, die im allgemeinen gegen den Versuch gemacht werden können, die moralische Notwendigkeit als Ausdruck für die übernatürliche, vernünftige Selbstbestimmung des Willens zu erklären.

Die Hauptfrage ist, ob es gelingen kann, dem fordernden Charakter der Pflicht dadurch einen intellektuellen Charakter zu geben, dass man den an sich moralischen Willen als vernünftiges Wesen des Willens, den Grund des sinnlichen Willens und deshalb als dessen Gesetz setzt. Dies muss verneint werden. Denn ganz abgesehen davon, auf welche Weise, die metaphysische Spekulation das Verhältnis des metaphysischen Willens zum empirischen bestimmen will, wird dadurch ausgedrückt, dass das Verhältnis zwischen den beiden Willen auf eine gewisse Weise ist und zwar auf eine bestimmte Weise und nicht anders. Wird dem reinen Vernunftwillen eine gewisse bestimmende Macht über den sinnlichen Willen beigelegt, so bedeutet dies, dass dieser in einem gewissen Umfang durch die Vernunft bestimmt ist. Wir können aber auf keine Weise dahin gelangen, dass das Metaphysische Prinzip für etwas ist, das nicht ist, sondern sein sollte. Uns fehlt in den intellektuellen Konstruktionen jeder theoretische Anhaltspunkt zur Begründung dafür, dass der vernünftige Wille Gesetz und Mass für den sinnlichen ist, und nicht umgekehrt jener Gesetz und Mass für den vernünftigen. Dies bedeutet, dass der subjektive, irrationale Charakter des moralischen Erlebnisses als eines Impulses oder einer Forderung gegenüber der dem Pflichtimpuls entgegenstehenden Neigung und Interressiertheit, hier in das Verhältnis zwischen metaphysischer und sinnlicher Wirklichkeit hineingelegt worden ist. Übereinstimmend damit lässt sich in dem Begriffe eines metaphysischen Willens dieselbe Dialektik wie in allen Rationalisierungen des Praktischen aufzeigen. Einerseits wird der metaphysische Wille als eins und identisch mit dem empirischen gedacht; denn sonst wäre es völlig unerklärlich, wie dieser überhaupt bestimmende Macht über jenen haben können sollte; andererseits aber muss der metaphysische Wille auch verschieden von dem sinnlichen gedacht werden; denn sonst würde die Differenz im In-

halt überhaupt nicht vorhanden sein, die die Bedingung dafür ist, dass der vernünftige Wille als praktische Forderung auftreten kann.

Dazu kommt weiterhin, dass die metaphysischen Annahmen selber nicht ohne Widerspruch gedacht werden können. Indem angenommen wird, dass ein gewisser Willensakt als Phänomen natürlichen Gesetzen unterworfen ist, liegt darin, dass der Wille völlig und *erschöpfend* von seinen natürlichen Bedingungen her bestimmt ist. Aber indem angenommen wird, dass der Wille zugleich frei sein soll, liegt darin, dass derselbe Willensakt auch durch die Vernunft bestimmt ist, und also *nicht* durch seine natürlichen Bedingungen *erschöpfend* bestimmt ist. Darin besteht die Schwierigkeit, wenn man in der Freiheit das »Ding an sich« als Ursache des Phänomens auftreten lässt, während man gleichzeitig annimmt, dass das Phänomen *alle* seine Ursachen innerhalb der Phänomenenwelt haben muss. Kant räumt deshalb auch ein, dass es der menschlichen Intelligenz unmöglich ist zu begreifen, wie die reine Vernunft praktisch sein kann; aber meint, dass wir, wenn es gegeben ist, dass die reine Vernunft praktisch ist, einsehen können, dass dies nur auf die Weise geschehen kann, dass sie in uns ein Achtungsgefühl hervorruft, das seinen Ursprung allein in der Vernunft hat und nicht pathologisch bedingt ist.<sup>23)</sup> Dies nimmt Kant an, weil er davon ausgeht, dass jeder Willensakt als Phänomen ein Gefühl als seine phänomenale Ursache haben muss. Doch ist diese Erklärung so gut wie keine Erklärung. Denn nun muss sich die Frage erheben: wie kann die reine Vernunft ein Gefühlsphänomen hervorrufen. Diese Frage muss genau wie die erste behandelt werden, usw. in einem unendlichen Regress.

Es geschieht sehr oft, dass grosse Denker die Forschung nicht so sehr durch die aufgestellten Systeme bereichert haben, als dadurch dass sie ehrlich und erbarmungslos die Schwierigkeiten aufgedeckt haben, die mit ihren Versuchen verbunden sind. Man kann sagen, dass Kant dadurch, dass er die Unmöglichkeit einer Deduktion des kategorischen Imperativs einräumte und ausserdem noch die Freiheit (und damit die Moral selber) als unfassbar erklärte, in Wirklichkeit das vollständige Material für die Konklusion geliefert hat, dass die Vorstellung einer praktischen Erkenntnis sinnlos ist, und die moralische Gültigkeit ein undenkbares Phantom. Dass Kant aus verschiedenen nicht-intellektuellen Gründen keine Lust und keinen Mut hatte, diese Konklusion zu ziehen, sondern mit einem *credo quia absurdum* fortsetzte ist von geringerem

<sup>23)</sup> Kant, Kritik der praktischen Vernunft, 84.

Interesse. Das woraus wir lernen können, ist Kants Beweis dafür, dass die Moral absurd ist.

Gegen Kants Versuch, die Denkbarekeit der Moral metaphysisch zu erklären, kann endlich noch angeführt werden, dass der Begriff eines reinen und freien Willens an sich eine Sinnlosigkeit ist. Nach Kant ist der Wille ein Vermögen zu Kausalität durch Vorstellungen.<sup>24)</sup> Falls diese Vorstellung Vorstellung eines Gegenstandes ist, dessen Wirklichkeit begehrt ist, wird gesagt, dass der Willen einen materiellen Bestimmungsgrund hat, und seine Kausalität ist selber wiederum durch das Vermögen der Vorstellung, uns nach dem Gesetz unserer Natur mit Lust zu affizieren, verursacht. Ein solcher Wille kann deshalb niemals ein reiner und freier Wille sein. Damit der Wille rein sei, ist es erforderlich, dass sein Bestimmungsgrund nicht die Vorstellung eines vom Willen selbst verschiedenen Gegenstandes als Ziel des Willens ist, sondern die Vorstellung eines gewissen durch sich selbst und seine eigene Form oder sein eigenes Gesetz unter Abstraktion von jedem Gegenstand bestimmten Willens. Ein solcher Wille ist zugleich frei, d. h. er ist nicht durch etwas von ihm selber Verschiedenes bestimmt, sondern ist seine eigene Ursache.

Man sieht leicht, dass hier die oben II, 1, erwähnte Vorstellung eines intransitiven, sich selber hervorbringenden Willensverlaufes vorliegt oder einer schaffenden Aktivität. d. h. eines Verlaufes, in dem das folgende Glied nicht bloss äusserlich dem vorangehenden folgt, sondern aus diesem hervorgeht, sodass der Verlauf sich selber erneuert und hervorbringt. Dass diese Vorstellung sich selber widerspricht, geht daraus hervor, dass das folgende Glied gleichzeitig (als zukünftig) als nicht-wirklich und (dadurch dass es in dem gegenwärtigen Gliede in der Anlage oder als Potenz existiert) wirklich gedacht wird. Im Übrigen verweise ich auf III, 4, und X, 1.

d. Nachdem Kant im ersten Abschnitt der «Grundlegung zur Metaphysik» den Begriff der Pflicht oder des kategorischen Imperativs analysiert hat, fragt er (im zweiten Abschnitt), ob es vielleicht möglich ist, aus diesem Begriff eines kategorischen Imperativs dessen Inhalt abzuleiten.<sup>25)</sup> Diese Frage wird bejaht. »Denke ich mir aber einen

<sup>24)</sup> Kant, a. a. O., 16; Grundlegung, 285.

<sup>25)</sup> »Bei dieser Aufgabe wollen wir zuerst versuchen, ob nicht vielleicht der blosse Begriff eines kategorischen Imperativs auch die Formel desselben an die Hand gebe, die den Satz enthält, der allein ein kategorischer Imperativ sein kann«, a. a. O., 278.



kategorischen Imperativ, so weiss ich sofort, was er enthalte.«<sup>26)</sup> Denn da der kategorische Imperativ der Begriff einer absoluten Notwendigkeit des Handelns nach einer allgemeinen von jedem materiellen Bestimmungsgrunde unabhängigen Gesetzmässigkeit ist, kann — nach Kant — der kategorische Imperativ nur die Forderung allgemeiner Gesetzmässigkeit enthalten. »Der kategorische Imperativ ist also nur ein einziger, und zwar dieser: Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde.«<sup>27)</sup>

Dies zeigt, dass Kants Bestimmung des Inhalts der Moral begriffsrealistisch im oben angegebenen Sinne ist, woraus folgt, dass die drei von Kant aufgestellten Formeln für das Prinzip der Moral entweder völlig leer und nichtssagend sein müssen oder eingeschmuggelte materielle Wertungsgesichtspunkte enthalten müssen. Dies wird durch eine Untersuchung bestätigt.

Nach Kants erster, oben angegebener Formulierung des Imperativs soll das Kriterium darin liegen, dass die Maxime als allgemeines Gesetz gewollt werden kann. Aber im Begriffe eines »allgemeinen Gesetzes« liegt nichts anderes als im Begriff einer Maxime, nämlich eine Handlungsbestimmung durch allgemeine Kennzeichen oder Begriffe. Ein Gesetz ist in formeller Beziehung allgemein, ohne Rücksicht darauf, ob es nicht allen Individuen dieselbe Pflicht auferlegt, wenn die Unterscheidung nur durch allgemeine Kennzeichen oder Begriffe geschehen ist, so z. B. wenn Verheirateten, Beamten, Bäckern etc. gewisse ihnen eigentümliche bestimmte Pflichten auferlegt werden. Dasselbe gilt auch, trotzdem von gewissen materiellen Wertungsgesichtspunkten aus keine einleuchtende Verbindung zwischen dem begrifflichen Kriterium und der Pflicht besteht, z. B. wenn Rothhaarigen, Leuten die in Häusern mit ungraden Hausnummern wohnen, oder solchen deren Nachnamen mit K beginnen, Steuern auferlegt oder erlassen werden usw. Kants Kriterium ist also entweder leer oder setzt gewisse materielle Wertungspostulate voraus, die ausserhalb der Forderung formeller, allgemeiner Gesetzmässigkeit liegen.

Dies geht aus Kants Exemplifikation hervor, besonders in Verbindung mit der Forderung, dass die Maxime als allgemeines Gesetz muss

<sup>26)</sup> Kant, Grundlegung, 278.

<sup>27)</sup> A. a. O., 279.

»gewollt werden können«. Dies kann erstens ausgeschlossen sein, weil die Maxime überhaupt nicht als allgemeines Gesetz gedacht werden kann. Als Beispiele werden angeführt: sich selbst das Leben nehmen, wenn es unaushaltbar wird; Versprechen brechen, die notgezwungen gegeben worden sind. Der erstere Fall soll nach Kant als allgemeines Gesetz undenkbar sein, weil es ein Widerspruch in der Natur sein würde, das Leben durch dieselbe Empfindung zu vernichten, deren Bestimmung es gerade ist, zur Beförderung des Lebens anzutreiben; das letztere, weil solche Regel das Vertrauen zu Versprechen unmöglich machen würde und damit die Möglichkeit des Versprechens überhaupt — und damit sich selbst als eine Ausnahme von der Regel.<sup>28)</sup> Was die Selbstmordmaxime angeht, so ist Kants Raisonement deutlich nichts anderes als ein Wortspiel. Selbstmord unter bestimmten Verhältnissen geschieht ja tatsächlich als allgemeine Regel, und es ist nur dadurch möglich von »Widerspruch« in der Natur zu sprechen, dass man von vorneherein den Empfindungen eine gewisse »Bestimmung« als Ausdruck materieller Wertungspostulate zuerteilt. Das zweite Raisonement ist direkt falsch. Dass das Versprechen unter gewissen Bedingungen für unverbindlich erklärt wird, braucht nicht das Vertrauen auf Versprechen im allgemeinen aufzuheben. Juristisch ist es ja gerade so, dass die Verbindlichkeit im allerhöchsten Grade bedingt ist. Dies wird höchstens dazu führen, dass man sich unter gewissen Umständen eine Risikoprämie bedingt. Es kann mit Rücksicht auf die beiden angeführten Beispiele bemerkt werden, dass eine »Ausnahme« von der »Regel« eigentlich keine Ausnahme oder irgend welchen Widerspruch bedeutet, sondern nur eine kompliziertere Formulierung der Regel.

Noch deutlicher treten die materiellen Gesichtspunkte in den folgenden Beispielen hervor, wo die Maxime zwar als allgemeines Gesetz gedacht ist, aber nicht gewollt werden kann. Kant nennt u. a. dass der Faulenzer, der, wie die Südsee-Einwohner, sein Talent rosten liess und sein Leben bloss auf Müsiggang, Ergötzlichkeit, Fortpflanzung, mit einem Wort, auf Genuss zu verwenden bedacht ist, als ein vernünftiges Wesen unmöglich wollen kann, dass dieses ein allgemeines Naturgesetz werde oder als ein solches in uns durch Naturinstinkt gelegt sei. Denn als ein vernünftiges Wesen will er notwendig, dass alle Vermögen in ihm entwickelt werden, weil sie ihm doch zu allerlei möglichen

<sup>28)</sup> A. a. O., 279—80.

Absichten dienlich und gegeben sind.<sup>29)</sup> Hier stehen wir dem absoluten Postulat gegenüber, das sogar des logischen Scheines entbehrt.

Kritik aus ähnlichen Gesichtspunkten ist oft gegen Kants erste Formulierung vorgebracht worden. Dagegen hat man wohl fast immer unerwähnt gelassen, dass das Prinzip aus einem anderen Grunde für die Beurteilung einer konkreten Handlung nichtssagend ist, nämlich aus dem Grunde, dass es ohne materielle Wertungen ganz unbestimmt ist, auf welche *Maxime* die Handlung zurückgeführt gedacht werden soll. Dieselbe konkrete Handlung kann formell unter einer unendlichen Anzahl von *Maximen* subsummiert gedacht werden. Sagen wir, dass ein Mann, eines Dienstags morgens um 6 Uhr mit einer feuergefährlichen Laterne in einen Stall mit Strohdach, dessen Giebel nach Norden gerichtet ist, geht, um einer kranken Kuh zu helfen. (Ich könnte die Kennzeichen der Handlung ins Unendliche vermehren). Wir sind dann imstande, diese Handlung unter die verschiedensten *Maximen* zu subsummieren, je nach dem, ob wir diese oder jene Kennzeichen der Handlung mitnehmen oder auslassen. »Einer kranken Kuh am Dienstag helfen«; »einem kranken Stück Vieh helfen (ohne Rücksicht darauf, dass es eine Kuh ist) um 6 Uhr morgens« (ohne Rücksicht auf den Wochentag); »in einen Stall gehen, dessen Giebel nach Norden gerichtet ist«; »mit einer Laterne im Dunkeln gehen« etc. etc. Nur der Umstand, dass wir voraus gewissen Eigenschaften der Handlung moralische Relevanz vor anderen zugelegt haben, berechtigt uns dazu, alle diese Möglichkeiten auszuschliessen, um ausschliesslich die Handlung unter der *Maxime* zu betrachten: »mit einer feuergefährlichen Sache unter Verhältnissen, durch die Brandgefahr besteht, trotzdem zu handeln, weil die Handlung einen vernünftigen Zweck zur Wahrung gewisser Interessen hat.« D. h. die »*Maxime*« ist nur ein mehr oder weniger vollständiges Resumé der Handlungseigenschaften, denen wir abstrakt moralische Relevanz zuschreiben.

Als eine andere Formulierung des kategorischen Imperatives — in ihrem Wesen aber als Ausdruck für dasselbe — stellt Kant das bekannte Prinzip auf, dass man so handeln soll, dass man die Menschheit, sowohl in eigener Person, als in der Person eines jeden anderen jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloss als Mittel braucht.<sup>30)</sup> Es ist hier noch deutlicher, dass diesem Prinzip materielle Wertungsgesichtspunkte zu-

<sup>29)</sup> A. a. O., 280—81.

<sup>30)</sup> A. a. O., 287.

grunde liegen müssen. Wenn man nämlich mit Kant konsequent daran festhält, dass das einzige was an sich gut ist, der rechte Pflichtwille ist und nur dieser, so bin ich durch meine äusseren Handlungen überhaupt niemals imstande, anderen Schaden von moralischer Relevanz zuzufügen, da der Pflichtwille als inneres Phänomen unmöglich dadurch berührt werden kann, dass ich einen anderen als Mittel zu meinem Zweck ausnütze. Wenn wirklich der rechte Wille das einzige an sich Gute ist, so habe ich, auch wenn ich einen anderen auf die grausamste Weise zu meinem Sklaven mache, ihm nichts Gutes genommen.<sup>31)</sup>

Endlich stellt Kant eine dritte Formulierung des kategorischen Prinzips auf, das Prinzip der Autonomie oder die Idee des Willens jedes vernünftigen Wesens als eines allgemeinen gesetzgebenden Willens, wonach jede Maxime, die mit der eigenen allgemeinen Gesetzgebung des (reinen) Willens nicht zusammenbestehen kann, zu verwerfen ist.<sup>32)</sup> Es muss zugegeben werden, dass diese Formulierung wirklich eine rein analytische Ableitung aus Kants Pflichtbegriff ist — aber dafür ist sie denn auch völlig leer. Es wird ausgesagt, dass man in Übereinstimmung mit dem reinen Willen handeln soll. Aber da dieser nur Ausdruck des objektiven Gesetzes ist, das in Relation zur sinnlichen Natur des Menschen als Imperativ auftritt, wird also nur gesagt, dass man in Übereinstimmung mit dem kategorischen Imperativ handeln soll, oder dass man seine Pflicht tun soll — was tautologisch ist. Erst dadurch, dass Kant die Autonomie als eine allgemeine Gesetzgebung bestimmt, die ein harmonisches Zweckreich begründet, bekommt das Prinzip einen gewissen Inhalt, aber dieser ist dann auch materieller Art.

Kants Begriffsrealismus tritt auch in seiner Bestimmung des an sich Guten zutage. Im Übereinstimmung mit der Grundlage der Pflichtethik

<sup>31)</sup> Der deutsche Jurist HUGO hat darüber ein treffendes Wort: »Allein es ist wohl offenbar, dass hier die transcendente Freyheit mit der juristischen verwechselt ist. War denn Joself, Aesop und Épictet, waren die Slaven, von welchen Appian erzählt, dass sie für ihre Herren das Leben liessen oder doch augenscheinlich wagten, nicht tugendhaft? Und würde irgend ein Kantianer lasterhaft werden, wenn ihn das Schicksahl in die Slavery brächte? Bedenken die, welche immer (zur rechten Zeit oder zur Unzeit) von der Freyheit, als einer Bedingung der Tugend sprechen, denn auch wohl, dass nach ihnen gerade das höchste Vorbild menschlicher Tugend — Christus am Kreuze — nicht mehr tugendhaft gewesen seyn müsste?«, HUGO, Lehrbuch des Naturrechts, 1799, 148—49.

<sup>32)</sup> K a n t, Grundlegung, 289.

(vergl. oben VII, 4, a) ist das Gute für Kant ein abgeleiteter Begriff ohne selbständige Bedeutung. Dass etwas gut ist, kann nur bedeuten, dass es die Forderung der Pflicht erfüllt. Nichts anderes als ein Wille kann deshalb gut sein. Nun wird diese Definition des Guten zum Begriff des an sich Guten realisiert, d. h. zu dem an sich guten Willen. Welches ist dieser Wille? Da er zu seinem Begriff gut sein soll, kann er nicht durch etwas ausserhalb seiner selbst Liegendes bestimmt sein: denn in diesem Falle würde dieses und nicht der Wille selber, das Gute sein. Der gute Wille kann deshalb nur derjenige sein, der durch sich selber bestimmt ist. Der gute Wille ist derjenige Wille, der durch den guten Willen bestimmt ist, oder derjenige, der darauf ausgeht, den guten Willen zu realisieren. Dies ist natürlich sinnlos und kann nur durch eine Erschleichung einen Schein von Sinn erhalten. Kant bestimmt wirklich den guten Willen auf diese Weise. Mit grosser Prägnanz und dem für Kant charakteristischen intellektuellen Pathos wird das Thema gleich in dem Einleitungssatz zur »Grundlegung« angeschlagen. »Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch ausserhalb derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille.« Da nun Kant den an sich guten Willen als Wollen aus Pflicht bestimmt, und da dieser wiederum mit den reinen oder dem durch nichts ausserhalb seiner selbst bestimmten Willen identisch ist, so ist der gute Wille eben der durch den guten Willen bestimmte Wille.

### 3. *Abschliessende Bemerkungen.*

Wenn wir versuchen, uns von den kantischen Systembegriffen zu befreien, um seine Moralphilosophie in grösserer Perspektive zu betrachten, bestätigt es sich für uns, dass sie von Anfang bis Ende unter dem Zeichen des Pflichterlebnisses steht. Es ist die in der Pflicht erlebte eigentümliche »Notwendigkeit« eines Impulses, der scheinbar ohne Verbindung mit unserer eigenen Triebnatur in uns sich offenbart, der von Kant objektiviert und zu einem apriorischen in unserer reinen Vernunft begründeten Gesetzmässigkeit erhöht worden ist.

Das Erhabene in dem majestätischen Gesetz der Pflicht und gleichzeitig die Grösse in dem absoluten Gehorsam — der Gehorsam ohne Bedingung und Berechnung — bilden die Grundlage für Kants Moralphathos, der in dieser Beziehung sehr an den stoischen erinnert. An beiden Stellen begegnen wir dem Gedanken, dass die wahre Freiheit und

die wahre Selbständigkeit in dem sklavischen Gehorsam gegenüber der Majestät der Vernunft besteht, weil die Vernunft zuletzt das Gesetz unseres wahren Wesens ist, das uns von der Abhängigkeit von den bedingten Scheingütern der Natur und dem unersättlichen Durst unserer Sinnen befreit. Aber Kant hat die Paradoxalität des Pflichtbegriffes (der Freiheit) stärker gefühlt als die Stoiker. Aber anstatt es zu verringern, hat die Unfassbarkeit der Pflicht Kants Moralphathos erhöht und ihm dadurch seinen besonderen Klang gegeben.<sup>33)</sup> Dies ist der Grundton der kantischen Ethik: ich weiss nicht wie; ja ich räume ein, dass es für den menschlichen Verstand überhaupt unfassbar ist, wie Moral überhaupt möglich sein kann: trotz allem aber weiss ich, dass sie möglich ist; denn ich höre die himmlische Stimme<sup>34)</sup> in meinem Inneren. »Credo, quia absurdum«.

In der kantischen Moralphilosophie — es gilt übrigens auch für seine Erkenntnistheorie — lebt nicht nur der systematische Denker, sondern auch ein Mensch mit seinem Glauben und seiner Sehnsucht, ein Mensch, der trotz allem, was er zermalmte, doch im Grunde seines Wesens ein Gläubiger ist, ein Verteidiger und ein aufbauender Geist. Er weiss nur zu gut: wenn »die gute Sache« nicht allzu leicht im Spiel gegen einen verneinenden Skeptizismus verlieren soll, muss seine Position in engen Grenzen abgesteckt werden. Dadurch dass wir unser Wissen auf den Kreis der Erfahrungen beschränken, dadurch dass wir einräumen, dass Gott niemals bewiesen oder erkannt werden kann, bleibt Raum für den Glauben durch die Anwendung der über die Erfahrung hinausgehenden Vernunftideen. »Ich musste also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen.«<sup>35)</sup> Es kann kein Zweifel daran bestehen, dass Kants Werk als »document humain« betrachtet durch diesen Ursprung aus einem menschlichen Gefühl, aus dem moralischen Ernst einer Persönlichkeit gewonnen haben. Es war ja auch diese Seite

<sup>33)</sup> Siehe das charakteristische Stück, das als eine Huldigung an die Pflicht beginnt. »Pflicht! du erhabener, grosser Name, der du nichts Beliebtes, was Einschmeichelung bei sich führt....« und mit der Frage schliesst: »welches ist der deiner würdige Ursprung, und wo findet man die Wurzel deiner edlen Abkunft, welche alle Verwandtschaft mit Neigungen stolz ausschlägt, und von welcher Wurzel abzustammen, die unnachlässliche Bedingung desjenigen Werts ist, den sich Menschen allein selbst geben können?«, Kritik der praktischen Vernunft. 95.

<sup>34)</sup> Kant, Kritik der praktischen Vernunft, 40.

<sup>35)</sup> Kant, Kritik der reinen Vernunft, 25 (Vorwort zur zweiten Ausgabe).

der kantischen Philosophie, die seine Zeitgenossen zuerst ergriff. Aber man kann nicht leugnen, dass Kants Moralpathos für die Wissenschaft — wie alles andere Pathos als das für die Wahrheit — verderblich gewesen ist.

Nun verhält es sich ja so, dass eine Forderung nichts ist, ohne dass etwas von der Forderung selber Verschiedenes gefordert wird; und Gehorsam nichts, wenn nicht etwas vom Gehorsam selber Verschiedenes gehorcht wird. Infolge einer nicht ungewöhnlichen Verschiebung geht es Kant so, dass die abstrakte Vorstellung einer Forderung ohne Rücksicht auf ihren Inhalt und eines Gehorsams ohne Rücksicht auf seinen Gegenstand — der natürlich keine selbständige Realität entspricht — ihn mit einem solchen Respekt erfüllen, dass es ihm als eine Verringerung des absoluten Charakters der Forderung und des Gehorsams erscheint, sie mit einem bestimmten Inhalt verbunden zu denken. Das Mittel ist Ziel geworden, der abstrakte Begriff Realität, d. h. es ist die Forderung und der Gehorsam als solcher, die moralischen Wert erhalten. Es geht deshalb nicht an, ihnen einen bestimmten Inhalt zuzuerteilen; denn im selben Augenblick wird eben dieser Inhalt und nicht die Forderung und der Gehorsam selber das eigentlich Moralische sein. Andererseits geht es natürlich auch nicht an, jede beliebige Forderung und jeden beliebigen Gehorsam, ohne alle Rücksicht auf das was gefordert wird, wem gehorcht wird, zu dem Guten zu machen. Es gibt also keinen anderen Ausweg, als den abstrakten Begriff Forderung selber von dem Geforderten, oder Gehorsam selber von dem Gehorchten losgelöst zu realisieren. Das Moralische wird so die Forderung an sich, d. h. die Forderung des an sich Fordernden, oder Gehorsam an sich, d. h. Gehorsam gegen das an sich Gehorsamfordernde. Wir sehen auf diese Weise, dass Kants Begriffsrealismus seinen Ursprung darin hat, dass eine bestimmte abstrakte Seite eines psychologischen Erlebnisses vorzugsweise die Aufmerksamkeit auf sich lenkt, um danach als eine Realität verabsolutiert und objektiviert zu werden.

Natürlich müssen sich hinter dem Pflichtformalismus materielle Ideale verbergen. In der ersten und zweiten Formulierung des kategorischen Imperatives verrät sich ein Gleichheitsideal auf dem Hintergrund eines tiefen Respektes vor der Menschlichkeit in jedem einzelnen Individuum. Kant gab dem Humanismus des 18. Jahrhunderts eine spekulative apriorische Wendung (Menschlichkeit als Ausdruck des allen Menschen gemeinsamen apriorischen Vernunftgesetzes) und vermittelte

dadurch den Übergang zur Romantik. Seine Gleichheits- und Freiheitsideen sind das Ideal der individualistischen, bürgerlichen Gesellschaft von Freiheit, Ordnung und Sicherheit. Menschlichkeit, Gleichheit und Freiheit sind die drei grossen Formeln, denen Kant noch einmal Leben gab, die er durch die eigentümlichen Voraussetzungen seiner Persönlichkeit und seiner Zeit noch einmal ausfüllte.



## Kapitel IX (Fortsetzung).

### II. DIE NORMATIVE PHILOSOPHIE IN KOLLISION MIT DEM NATURRECHT.

Wie oben, Kap. VI, Abschnitt 5, dargestellt, ist das Naturrecht der ursprünglichen Naturrechtsdoktrin zufolge keineswegs die Anwendung der Prinzipien der Moral auf dem Gebiete des gesellschaftlichen Lebens. Es ist nicht die Absicht des Naturrechts, das Recht darzustellen, wie es sein soll, sondern die Rechte des Menschen, wie sie der menschlichen Natur zufolge tatsächlich *s i n d*, und die letzte Quelle allen Rechts, wodurch das positive Recht — im Gegensatz zu einer bloss faktischen Zwangsordnung — erst zum Rechte wird. Das gesamte Rechtsgebiet unterscheidet sich dadurch von der Moral, dass es eine Ordnung ist, die dem Individuum *R e c h t e*, d. h. *Z w a n g s b e f u n g n i s s e* zuspricht. Da dies auch von dem bloss natürlichen Recht gilt, bedeutet es, dass der Zwang prinzipiell als übersinnlicher Natur gedacht wird. Trotzdem ist an wirkliche (obgleich unsichtbare) Kräften gedacht. Das Naturrecht wird also ursprünglich nicht als »Gültigkeit«, »Norm« oder »Forderung« der Wirklichkeit gegenüber aufgefasst, sondern einfach als Beschreibung der tatsächlichen, allerdings übersinnlichen, Natur des Rechts.

Es liegt auf der Hand, dass diese Auffassung mit den Prinzipien der kritischen Philosophie völlig unvereinbar ist, selbst dann, wenn man, wie im späteren Naturrecht, unter der menschlichen Natur die abstrakte Vernunft des Menschen versteht. Auf kritischer Grundlage musste das Naturrecht (als beibehaltener Ausdruck für die spekulative Rechtslehre) zur normativen Gültigkeit werden, ausgedrückt in der Kategorie der Pflicht, oder zu einer der Moral nebengeordneten Abzweigung der in der menschlichen Vernunft begründeten Idee der Sittlichkeit. Die Rechtslehre musste prinzipiell zur Lehre von den *P f l i c h t e n* werden, nicht zur Lehre von den Rechten. Eine solche Entwicklung fand tat-

sächlich auch statt, allerdings unter starkem Ringen mit den naturrechtlichen Ideen, die so verwurzelt waren, dass sie noch in hohem Grade die Rechtslehre Kants prägen und ferner auch in späterer Zeit dem Kritizismus gegenüber standgehalten haben, und zwar so sehr, dass man heute noch deutlich das Ringen zwischen einer naturrechtlichen und einer normativen Bestimmung des Rechtsbegriffes spürt, obgleich der tiefere Hintergrund des Gegensatzes in der Regel unbewusst bleibt. (Vergl. 2. Bd. II, 3 und VIII, 2).

In diesem Kapitel wollen wir die Entwicklung dieses Gegensatzes in der Rechtslehre von Kant bis Fries näher beleuchten.

### 1. *Das Naturrecht in der Rechtslehre KANTS.*

a. Während in dem Naturrecht der Begriff des subjektiven Rechts als Ausdruck für eine ursprüngliche Zwangsmacht die fundamentale Kategorie ist und die Pflicht als das entsprechende passive Gegenstück abgeleitet ist, muss die Beziehung auf Grundlage der Pflichtethik genau die umgekehrte sein, da der Begriff der praktischen Erkenntnis überhaupt in den Begriffen der Pflicht und des verpflichtenden Gesetzes begründet ist. Die Rechtslehre muss als Abzweigung der praktischen Philosophie eine Lehre von den Pflichten sein, sodass das subjektive Recht der abgeleitete Begriff ist.

Schon dass das kantische Rechtsgesetz (das oberste Prinzip der Rechtslehre) als in der Kategorie Befugnis oder subjektives Recht ausgedrückt auftritt, ist deshalb eine eigentümliche Formulierung, die geeignet ist, Misstrauen zu wecken. Allerdings handelt es sich in erster Linie wirklich nur um eine eigentümliche Formulierung; denn Kant definiert die Befugnis durch die Pflicht. Pflicht ist nach Kant diejenige Handlung, zu welcher jemand durch einen kategorischen Imperativ verbunden ist, oder das sittlich Notwendige, ausgedrückt in Verbot oder Gebot. Befugnis ist jene Freiheit, die durch keinen entgegengesetzten Imperativ eingeschränkt, also eine Handlung, die weder verboten noch geboten ist, oder das Sittlich-Gleichgültige, das Mögliche.<sup>1)</sup> Da das Rechtsgesetz folgendermassen lautet: »Eine jede Handlung ist recht, die oder nach deren Maxime die Freiheit der Willkür eines jeden mit jedermanns Freiheit nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen

<sup>1)</sup> Kant, Metaphysik der Sitten, 23.

kann«, steht zweifellos fest, dass es das sittlich mögliche oder erlaubte bestimmt.

b. Dass jedoch nicht nur eine logisch eigentümliche Formulierung vorliegt, geht daraus hervor, dass, obgleich man durch Konversion folgern kann, welche Handlungen verboten (nicht erlaubt) sind, niemals von gebotenen Handlungen oder Pflicht im positiven Sinn die Rede sein kann, da Kant nur von Handlungen, nicht auch von Unterlassungen spricht. Dass es sich nicht nur um eine sprachliche Ungenauigkeit handelt, folgt daraus, dass Kant in Übereinstimmung mit der naturrechtlichen Auffassung die Freiheit als das Unrecht des Menschen bestimmt. Hierin liegt eine Reminiszenz aus der naturrechtlichen Auffassung, dass die Rechtspflicht nur das negative Gegenstück zur Achtung der positiven Handlungssphäre eines andern ist. Das Recht begründet nicht positive Pflicht zur Zusammenarbeit mit anderen Menschen, sondern verlangt nur negativ, jede Störung der Integrität ihrer Rechtssphäre zu unterlassen.

Als praktische Realität entspricht dem eine weitgehende liberalistische Tendenz. Auch diese hat im kantischen Prinzip ihren Ausdruck gefunden, das in Analogie mit der 1. Formulierung des kategorischen Imperativs (vergl. oben VIII. 2. d.) formuliert ist. Die Begrenzung der Freiheit ist durch die Möglichkeit der Handlung einem allgemeinen Gesetz gemäss zu bestimmen. Selbstverständlich ist dieses Prinzip genau so nichtssagend wie der kategorische Imperativ selbst. Wie wir gesehen haben, enthält der Begriff eines allgemeinen Gesetzes nichts anderes als Bestimmtheit durch Begriffe, Regelgebundenheit. Aber jede Handlung lässt sich als irgend einer Regel unterstellt fassen und folglich durch diese als mit der derselben Regel gemäss bestimmten Freiheit anderer verbunden. »Allgemeinheit« oder »Gleichheit« kann nicht spezifizierendes Kriterium für eine Regel sein, da jede Regel selber definiert, was ihr zufolge allgemein oder gleich sei. Folglich muss das Prinzip, soll es überhaupt einen Inhalt haben, durch eine materielle Beziehung ergänzt werden, die entscheidet, wann eine Beschränkung der Freiheit legitim ist. Diese Beziehung ist nach der naturrechtlichen Tradition die Beziehung zu den ursprünglichen oder natürlichen Rechten der Individuen. Das Prinzip ist in diesem Fall Ausdruck für das liberalistische Rechtsstaatsdogma, dass die legitime Aufgabe des Staates und der Rechtsordnung sich darauf beschränke, den Individuen gleichen und

<sup>2)</sup> A. a. O., 31.

gegenseitigen Schutz ihrer natürlichen Rechte zu gewähren, die also notwendigerweise als vor und unabhängig von der positiven Rechtsordnung existent gedacht werden müssen. Kants Formulierung des Rechtsprinzips als Bedingung für die Beschränkung der Freiheit weist deutlich auf liberalistisch-naturrechtliche Gedankengänge zurück und setzt so die kritiklose Annahme gewisser vor und unabhängig von dem Rechtsprinzip selbst bestehender natürlicher subjektiver Rechte voraus.

c. Der naturrechtliche Rechtsbegriff tritt bei Kant noch deutlicher zu Tage in dem Abschnitt von der Deduktion des Zwangsrechts, d. h. dem Beweise, dass das subjektive Recht mit der Befugnis verknüpft ist, Störungen durch dritte Personen bei der Ausübung des Rechts mit Zwang zu begegnen. Ein solcher Beweis fehlt nirgends in der naturrechtlichen Literatur der Zeit. Die typische Erwägung, wie sie bei Hufeland<sup>3)</sup> besonders deutlich zu Tage tritt, ist die: ist eine Handlung erlaubt (d. h. nicht durch das Sittengesetz verboten), so kann, soll das Gesetz sich nicht selbst widersprechen, eine dieser Handlung entgegenlaufende, ihre Ausübung verhindernde Handlung nicht gleichfalls erlaubt sein; sie muss vielmehr verboten sein, weshalb Zwangsausübung gegen sie statthaft sei. »Jeder Mensch hat das Recht, seine und anderer Rechte durch Zwang zu erhalten«. In dieser Erwägung sind mehrere Irrtümer enthalten. Erstens wird angenommen, dass, falls eine Handlung erlaubt ist, nicht ohne inneren Widerspruch des Sittengesetzes ebenfalls erlaubt sein kann, diese Handlung zu verhindern. Aber falls das Erlaubte einfach das ausserhalb des Gesetzes liegende ist, das sittlich indifferente, ist dieser Gedanke ganz unhaltbar. Das Sittengesetz ist nicht in Widerspruch mit sich selbst, weil sowohl die Handlung A und die A verhindernde Handlung ausserhalb seines Rahmens liegt. Wenn dieser Gedankengang überhaupt einen Sinn haben soll, muss angenommen werden, dass »Recht« oder »Befugnis« soviel wie »ausschliessliche Befugnis« bedeute, wobei die Befugnis ausser der Erlaubnis gleichzeitig eine entsprechende Beschränkung der Freiheit dritter enthalten muss. Nur unter dieser Voraussetzung ist die Annahme logisch haltbar, dass nicht erlaubt sein kann, d. h. dem Sittengesetz irrelevant, dass dritte die entsprechende Handlung vornehmen oder auf andere Art die Ausübung der Befugnis unmöglich machen. Zweitens wird angenommen, dass, falls das Sittengesetz eine gewisse Handlung verbietet (deren Ausübung also pflichtwidrig ist), es nicht zugleich Drit-

---

<sup>3)</sup> Hufeland, Naturrecht, § 18, § 74, § 101.

ten verbieten kann, der verbotenen Handlung mit Zwang entgegenzutreten, falls sie trotzdem ausgeübt wird. Jedoch ist es keineswegs eine logische Unmöglichkeit, dass das Gesetz beide Verbote sollte enthalten können. Schon diese fundamentalen logischen Brüche des Gedankenganges verraten, dass die Zwangsdeduktion ein Fremdkörper in der normativen Philosophie ist. Dies wird noch deutlicher, wenn wir näher untersuchen, worin das Ergebnis der Deduktion, ungeachtet ihrer Richtigkeit oder Nichtrichtigkeit, eigentlich besteht. Anscheinend besteht sie nur in dem Nachweis, dass, falls ich befugt bin, die Handlung A vorzunehmen, ich auch zur Handlung Z befugt bin, d. h. zur Zwangsausübung gegen eine A hindernde Handlung. Das Recht, Zwang auszuüben, d. h. die Befugnis zu Z, erscheint also als eine aus dem Rechtsgesetz abgeleitete Befugnis, die an die Befugnis zu A anknüpft, aber doch von ihr verschieden ist. In der Tat ist jedoch etwas ganz anderes gemeint, nämlich, dass das subjektive Recht bzw. die Befugnis an sich schon eine Befugnis zu zwingen, bedeute. Kant unterstreicht ausdrücklich, dass das Recht, Zwang auszuüben, nicht als etwas von der Befugnis selbst verschiedenes gedacht werden darf: »Recht und Befugnis zu zwingen bedeuten einerlei.«<sup>4)</sup> Da jedoch »Befugnis« nach Kants eigener Definition die Freiheit, das Erlaubte zu tun bedeutet, also gleich subjektives Recht ist, kommen wir zu der Regresserklärung, dass Recht zu einer Handlung, Recht zur Zwangsausübung gegen den die Handlung hindernden Akt bedeutet, wobei »Recht zur Zwangsausübung« wiederum Recht zur Zwangsausübung gegen den den Zwang hindernden Akt bedeutet usw. usw. Diesem Regress entgehen wir nur, wenn wir für Recht Zwang auszuüben, Fähigkeit Zwang auszuüben setzen. Damit ist aber die echt naturrechtliche Vorstellung offenbar. Das subjektive Recht ist hier nicht mehr das bloss Erlaubte oder sittlich Indifferente. Wir sahen soeben, dass die Befugnis eine entsprechende Einschränkung der Handlungsfreiheit dritter enthält. Wir sehen nun, was diese Einschränkung bedeutet: nicht Pflicht, sondern einfach das Gegenstück zu der in der Befugnis selbst liegenden unmittelbaren Gewalt oder Fähigkeit zu zwingen als dem eigentlich fundamentalen im Begriff des Rechts. Dies ist echtes Naturrecht und hat nichts mit der normativen Vernunftphilosophie zu schaffen.

---

<sup>4)</sup> Kant, Metaphysik der Sitten, 33.

## 2. Die kantische Schule.

Schon bevor Kant seine Rechtslehre veröffentlichte (1797), hatten andere Autoren versucht, die Grundgedanken der kantischen Philosophie auf dieses Gebiet zu übertragen. Die Vorstellung, dass Recht Befugnis als das moralisch Zulässige oder mögliche bedeute im Gegensatz zur Pflicht, die als das moralisch Notwendige gelte, ist fast alleinherrschend. Nur bei MAIMON und KLEIN<sup>5)</sup> treffen wir daneben auch einen Rechtsbegriff im engeren Sinn, nämlich durch die entgegenstehende Zwangspflicht eines Dritten bestimmt. Diese Autoren können also als Vorläufer für die Friessche Kantkritik gelten. Als oberstes Prinzip des Rechts wird zunächst das allgemeine kantische Gesetzmässigkeitsprinzip aufgestellt. Aber nur die wenigsten Autoren bleiben bei dieser formalen Formulierung. In dem kategorischen Imperativ in der 2. Formulierung Kants, nach der man die Menschheit sowohl in der eigenen Person als in der anderer nie bloss als Mittel, sondern stets auch als Zweck behandeln soll, fand man eine befriedigendere Formel, aus der sich eine Menge Regeln deduzieren liess, je nachdem, was nach Ansicht des Verfassers die Menschheit kränke. (So Kants Kollege SCHMALZ,<sup>6)</sup> der behauptete, als erster kantische Prinzipien in der Rechtslehre wirklich angewendet zu haben; ferner SCHAUMANN,<sup>7)</sup> JACOB,<sup>8)</sup> HEYDENREICH.<sup>9)</sup>) Andere Autoren gingen noch weiter und suchten eine nähere inhaltsmässige Bestimmung des formalen Gebots. Besonders naheliegend war hier eine Fortsetzung der kantischen Lehre von dem vernünftigen Wesen als Zweck an sich durch Bestimmung dessen, was dieses Wesen gemäss seiner vernünftigen und sonstigen Natur fördert und vervollkommnet. Vom Standpunkt der kritischen Philosophie aus gesehen fiel man hierdurch in die materielle Vervollkommensethik zurück. (Dies gilt HUFELAND<sup>10)</sup> 1790. MEYER<sup>11)</sup> 1796 (Vollkommenheit und Seligkeit)). Einige suchten Ausfüllung durch den Begriff der Glückseligkeit (TAFINGER<sup>12)</sup>) und teilweise auch KLEIN. Der kantischen Formulierung am nächsten steht HUFELAND in der 2. Ausgabe<sup>13)</sup> und SCHMID.<sup>14)</sup> — Die Deduktion des Zwangsrechts erfolgte durchweg nach demselben Schema wie bei Kant.

<sup>5)</sup> E. F. Klein, Grundsätze der natürlichen Rechtswissenschaft, § 58 mit Anm. 4 über Maimon.

<sup>6)</sup> Theodor Schmalz, Das reine Naturrecht, § 27 f.

<sup>7)</sup> Schumann, Wissenschaftliches Naturrecht, § 187.

<sup>8)</sup> Jakob, Philosophische Rechtslehre, §§ 81 und 82.

<sup>9)</sup> Heydenreich, System des Naturrechts, § 16.

<sup>10)</sup> Hufeland, Naturrecht, 1. Aufl. 1790, § 69 f.

<sup>11)</sup> J. H. Meyer, Versuch einer neuen Grundlegung zur allgemeinen Rechtslehre, §§ 17 und 18.

<sup>12)</sup> S. eine Bemerkung bei Schmalz, Das reine Naturrecht, 1792, 7 und 1795, 12.

<sup>13)</sup> Hufeland, Naturrecht, 1795, §§ 66 und 94.

<sup>14)</sup> Schmid, Naturrecht, § 9.

### 3. FICHTE *Reaktion gegen die Kantische Rechtslehre.*

Wie gezeigt litt die Kantische Rechtslehre unter einem inneren Zwiespalt, insofern Kant gleichzeitig die Rechtslehre als eine aus dem kategorischen Imperativ abgeleitete Pflichtlehre begründen will, aber gleichzeitig noch an der naturrechtlichen Vorstellung vom Recht als einer Befugnis, Erlaubnis oder Freiheit festhält. Ist erst diese innere Disharmonie bewusst geworden, sind zwei Wege denkbar, um die innere Einheit des Systems wiederherzustellen. Entweder könnte man an dem normativen Charakter der Rechtslehre festhalten und dann konsequent annehmen, dass die Rechtslehre (ebenso wie die Ethik) einzig und allein der Kategorie Pflicht unterstehe, was zu einem radikalen Bruch mit den Grundbegriffen des Naturrechts führen müsste. Oder aber, man könnte umgekehrt an der naturrechtlichen Auffassung des subjektiven Rechts oder der Freiheit als der ursprünglichen Rechtskategorie festhalten und dann konsequent die Ableitung aus dem kategorischen Imperativ aufgeben. Fries ging den ersten, FICHTE den zweiten Weg. Letzterer nimmt deshalb neben dem kategorischen Imperativ oder dem Pflichtgesetz ein selbständig deduzierbares und bloss hypothetisches Rechtsgezet an, ausgedrückt in der Grundkategorie des subjektiven Rechts oder der Freiheit.

Jeder Versuch, den Rechtsbegriff aus dem Sittengesetz abzuleiten, muss nach Fichte misslingen, denn »der Begriff der Pflicht, der aus jenem Gesetze hervorgeht, ist dem des Rechtes in den meisten Merkmalen geradezu entgegengesetzt. Das Sittengesetz gebietet kategorisch die Pflicht: das Rechtsgesetz erlaubt nur, aber gebietet nie, dass man sein Recht ausübe.«<sup>15)</sup> Die Deduktion ist auch nicht indirekt auf die Weise denkbar, dass das erlaubende Rechtsgesetz aus dem kategorischen Sittengesetz abgeleitet wird. Denn »die Erlaubnis liegt nicht ausdrücklich im Gesetze, sie wird nur durch die Auslegung desselben, aus seiner Beschränktheit gefolgert. Die Beschränktheit eines Gesetzes zeigt sich dadurch, dass es ein bedingtes ist. Es lässt sich schlechterdings nicht einsehen, wie aus dem unbedingt gebietenden und dadurch über alles sich erstreckenden Sittengesetze ein Erlaubnisgesetz sollte abgeleitet werden können.«<sup>16)</sup>

Fichtes eigene Rechtslehre bezweckt, eine vollständige Deduktion

<sup>15)</sup> Fichte, Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre, §4, vgl. 13.

<sup>16)</sup> A. a. O., 13.

des Rechtsgesetzes zu geben, so dass in diesem nicht wie bei Kant nicht-apriorisch abgeleitete Begriffe vorkommen. So tritt zum Beispiel im Kantischen Gesetz der Begriff einer Mehrheit von Personen als nicht-apriorischer Begriff auf. Deduktion eines Begriffes heisst für Fichte wiederum Nachweis seiner Notwendigkeit als Bedingung des Selbstbewusstseins.<sup>17)</sup> Fichtes langwierige und mühselige Deduktion des Rechtsbegriffes beginnt deshalb mit dem Satz: »Soll ein Vernunftwesen sich als solches setzen, so muss.....«<sup>18)</sup> und seine ganze übrige apriorische Rechtslehre muss als dessen Fortsetzung verstanden werden. Zunächst wird aus ihm die Notwendigkeit abgeleitet, die Existenz anderer Vernunftwesen ausserhalb seiner selbst zu setzen.<sup>19)</sup> Soll nun eine Gemeinschaft zwischen diesen freien Vernunftwesen überhaupt bestehen, folgt hieraus wiederum die Notwendigkeit, diese als solche anzuerkennen, d. h. die eigene Freiheit durch Annahme des Begriffes der Möglichkeit der Freiheit anderer einzuschränken. Hieraus entsteht das Rechtsgesetz: »Beschränke deine Freiheit durch den Begriff von der Freiheit aller übrigen Personen, mit denen du in Verbindung kommst.«<sup>20)</sup>

Dieses Rechtsgesetz ist nicht kategorisch, sondern bedingt, und zwar dadurch, dass eine Gemeinschaft zwischen freien Menschen überhaupt errichtet werden und bestehen solle, was an sich nicht notwendig sei. Es ist technisch-praktischer Natur und legt niemandem eine Pflicht auf, falls er sich aus der menschlichen Gesellschaft ausschliessen will. Seine Gültigkeit setzt den an sich willkürlichen Entschluss voraus, mit anderen in Gesellschaft leben zu wollen.<sup>21)</sup>

Es ist ferner »bloss formal, und aufgestelltermassen keiner Anwendung fähig; denn wie weit soll denn für jeden die Sphäre gehen, innerhalb welcher ihn keiner stören darf, über welche er aber auch, von seiner Seite, nicht hinausgehen darf, ohne für einen Störer der Freiheit anderer angesehen zu werden?« »Es setzt bloss das Das, keineswegs aber das Inwieweit voraus«. Fichte zieht hieraus selbst die wichtige Folgerung: »Das ganze Gesetz ist sonach entweder überhaupt nicht anwendbar, und führt lediglich auf ein leeres Gedankenspiel mit Begriffen, oder es

<sup>17)</sup> A. a. O., 8.

<sup>18)</sup> A. a. O., 17.

<sup>19)</sup> A. a. O., 8, 38—39.

<sup>20)</sup> A. a. O., 10.

<sup>21)</sup> A. a. O., 10, 11, 89.



muss aus dem ersteren das letztere folgen, und durch das Setzen des ersteren das letztere zugleich mit gesetzt sein.«<sup>22)</sup>

Klarer lässt sich das Dilemma der Transzendentalphilosophie (des Formalismus) nicht darstellen: entweder muss sich das bestimmte »Was« aus dem unbestimmten »Dass« ableiten lassen, die Realität aus dem blossen Begriff, oder aber das Ganze ist bloss ein leeres Spiel mit Begriffen. Da zweifellos feststeht, dass das erstere ein logisch unmögliches Kunststück ist und bleibt, bleibt nichts anderes übrig, als das letztere anzunehmen. Aber das ist natürlich nicht Fichtes Ansicht.

Fichte geht davon aus, dass die letzte Verpflichtungsgrundlage für alle juristische Verpflichtung ausschliesslich in dem eigenen freien Entschluss und Willen des Individuums liege.<sup>23)</sup> Ebenso wie das abstrakte Rechtsgesetz oder die unbestimmte Selbstbegrenzung (»das Dass«) auf dem Entschluss beruhe, überhaupt in einer Gesellschaft leben zu wollen, beruhe auch die Bestimmtheit der Selbstbegrenzung (»das Inwieweit«) auf einem freiwilligen Entschluss und auf einer freiwilligen Vereinbarung mit bestimmten andern Menschen, mit ihnen zusammen in einer Gesellschaft leben und deshalb die eigene Freiheit aus Rücksicht auf die Freiheit der andern unter der Bedingung der Gegenseitigkeit beschränken zu wollen.

Fichtes Grundgedanke ist der, dass in dieser und durch diese Bedingtheit und Gegenseitigkeit der Beschränkung der Freiheit auch der bestimmte Umfang der Beschränkung gegeben sei. Dass die Beschränkung auf einem in einem Vertrag enthaltenen Entschluss des freien Willens beruht, bedeutet also keineswegs, dass sie

<sup>22)</sup> A. a. O., 15 und 122.

<sup>23)</sup> Diese Auffassung, der Kern aller sozialphilosophischen Vertragstheorie, führt zu der naturrechtlichen Auffassung des Individuums als eines Ur-Kraftzentrums zurück, dessen Machtsphäre nur dadurch begrenzt werden kann, dass sich das Individuum selber aus freien Stücken eine Grenze setzt. Jede Verpflichtung ist Selbstverpflichtung. Die innere Widerspruchsvolligkeit dieser Auffassung beruht darauf, dass es das Paradoxon enthält, die Gebundenheit aus der Freiheit ableiten zu wollen. Soll die »Gebundenheit« seine Begründung in der Autonomie des »gebundenen« Willens haben, so ist die Konsequenz die, dass die »Gebundenheit« auch von eben diesem Willen aufgehoben werden kann, also keine wirkliche Gebundenheit ist.

willkürlich sei.<sup>24)</sup> Da nämlich das Gesetz der Beschränkung auf dem freien Willen und der Zustimmung aller beruht, kann es nur in dem enthalten sein, worin sich die Willen aller vereinigen lassen: dem gemeinsamen oder allgemeinen Willen.<sup>25)</sup> »Wenn eine Million Menschen beisammen sind, so mag wohl jeder einzelne für sich selbst so viel Freiheit wollen, als nur immer möglich ist. Aber man vereinige den Willen aller in einen Begriff, als einen Willen, so theilt derselbe die Summe der möglichen Freiheit zu gleichen Theilen; er geht darauf, dass alle mit einander frei seyn, dass daher die Freiheit eines jeden beschränkt sey durch die Freiheit aller übrigen«. Fichte macht selbst darauf aufmerksam, dass dieser gemeine Wille derselbe ist wie »Rousseaus *volonté générale*, deren Unterschied von der *volonté de tous* keineswegs sogar unbegreiflich ist. Alle einzelnen wollen, jeder so viel als möglich, für sich behalten, und allen übrigen so wenig als möglich lassen; aber eben darum, weil dieser ihr Wille unter sich streitig ist, hebt das Widerstrebende sich gegenseitig auf, und das, was als letztes Resultat bleibt, ist, dass jeder haben sollte, was ihm zukommt. Wenn zwei Leute im Handel mit einander begriffen sind, so mag man immer annehmen, dass jeder den andern bevorthenilen wolle; da aber keiner von beiden der Bevorthenilte seyn will, so vernichtet sich dieser Theil ihres Willens gegenseitig, und ihr gemeinsamer Wille ist der, dass Jeder erhalte, was Recht

<sup>24)</sup> »Der Inhalt des Gesetzes hängt schlechterdings nicht ab von der Willkür, und der geringste Einfluss derselben darauf macht es ungerecht, und trägt in die Verbindung den Samen der Zwietracht und den Grund ihrer künftigen Auflösung«, a. a. O., 107.

<sup>25)</sup> Vgl. hierzu a. a. O., 15, wo Fichte, nachdem er den formalen Charakter des Rechtsgesetzes hervorgehoben und ein Prinzip für die Bestimmtheit der Begrenzung gesucht hat, fortfährt: »Hierüber müssen sich die Parteien in der Güte vereinigen. Dies auf den Staat angewendet, jeder muss, bei seinem Eintritt in den Staat, sich mit demselben über einen gewissen Umfang für seine freien Handlungen (ein Eigentum, bürgerliche Gerechtigkeiten usw.) vergleichen. Was schränkt ihn den nun gerade auf diese Sphäre ein? Offenbar seine eigene freie Entschliessung; denn ohne dieselbe hätte er auf alles, was für die anderen übrig bleibt, gerade soviel Recht als sie. Wodurch aber wird es denn bestimmt, wie viel jedem Individuum für sich zugestanden werden könne? Offenbar durch den gemeinsamen Willen, nach der Regel: diese bestimmte Anzahl Menschen sollen neben einander in dieser bestimmten Sphäre, für die Freiheit überhaupt, frei seyn; es kommt sonach auf einen Einzelnen soviel«. Sperrungen von mir.

ist.« »Das Einzig mögliche daher, worüber ihr Wille sich vereinigt, ist das Recht..... So gewiss sie alle einig sind, so gewiss wollen sie das Gesetz. Wenn auch nur einer unterdrückt werden soll, so giebt dieser Eine seinen Willen gewiss nicht darein, und es sind nicht mehr alle einig.« Der gemeinsame Wille ist also nicht, was alle wollen (denn alle wollen ihren unverhältnismässigen Vorteil), sondern das ideale Ziel, worin alle Willen sich vereinigen können, weil alle gleichgestellt sind. Es scheint fast, Fichte dächte es sich so, dass die individuellen Willen, wenn sie aufeinanderstossen, sich amalgamieren, wobei die unvereinbaren Teile sich gegenseitig zerstören, und der gemeinsame Wille als ein synthetisches Produkt entstehe.

Augenscheinlich ist der Versuch Fichtes, aus der Allgemeinheit und Gegenseitigkeit der Beschränkung ihre Bestimmtheit abzuleiten, nur eine Variante des Prinzips des allgemeinen Gesetzes, wie es bei Kant in der 1. Formulierung des kategorischen Imperativs und im Rechtsgesetz ausgedrückt ist, und deshalb formalistisch und leer wie dieses selbst. Aber Fichte hat mit Recht Kant gegenüber hervorgehoben, dass das Rechtsgesetz, soll es ein Gesetz betreffend Rechte oder Befugnisse sein oder betreffend der aktiven Seite des Rechtsverhältnisses als seines ursprünglichen Bestandteils (dies ist eine echt naturrechtliche Annahme), nicht aus dem Pflichtgesetz oder dem kategorischen Imperativ abgeleitet werden kann.

#### 4. FRIES *Reaktion gegen Kants Rechtslehre.*

Im Gegensatz zu Fichte entschied sich Fries für die zweite Möglichkeit, nämlich dafür, an der Deduktion des Rechtsgesetzes aus dem kategorischen Imperativ festzuhalten. Der echt naturrechtlichen Bestimmung des subjektiven Rechts als aktiver machtvoller Fähigkeit und der normativ abgeschwächten naturrechtlichen Auffassung des Rechtes als einer Befugnis, einer Freiheit, des moralisch Möglichen (vgl. oben Abschnitt 1 a und b) gegenüber stellt Fries eine Bestimmung des Rechts als »Anspruch«, »Forderung«, definiert durch die entgegenstehende Pflicht im echt normativen Sinn<sup>27)</sup> des Gegners. Hierdurch ist das

<sup>26)</sup> A. a. O., 106—07 mit Anmerkungen.

<sup>27)</sup> »Wir haben oben schon gefunden, dass wir das Recht der Pflicht eigentlich nicht entgegensetzen wie Dürfen und Sollen, wie moralische Möglichkeit und Nothwendigkeit oder wie das Erlaubte und Gebotene; sondern wir verstehen unter dem Rechte eigentlich ein Recht zu

Recht zum blossen Korrelat der Pflicht geworden und der Rechtsbegriff prinzipiell in termini der Pflicht ausgedrückt.

Allerdings ist nicht gemeint, dass die Rechtslehre bloss ein Teil der Moral sei, sondern vielmehr ein mit ihr koordinierter Zweig der in dem gemeinsamen kategorischen Imperativ begründeten praktischen Philosophie. Der Unterschied zwischen Moral und Recht ist durch die Begriffe Moralität und Legalität bestimmt. Während das Recht nur die Pflichtgemässheit des Willens fordert, oder die faktische materielle Übereinstimmung mit dem Inhalt des Gesetzes, heisst die Moral ausserdem, dass die Übereinstimmung aus Gehorsam gegenüber dem Gesetz entspringe oder dass die Handlung aus Pflicht geschehe.

Diese Sonderung, die Fries von Kant übernommen hat, ist eine Fortsetzung der naturrechtlichen Lehre von der Selbständigkeit des Rechts von der Moral (vgl. oben VI, 5) innerhalb der normativen Philosophie. Aber es lässt sich nicht behaupten, dass sie bei Fries — anders als bei

---

fordern, den rechtlichen Anspruch, die Forderung, welche einer an den andern hat. Im Allgemeinen heisst freylich jede Erlaubnis, jede Befugnis, etwas zu tun oder zu lassen, ein Recht. Aber dieser allgemeine Begriff ist für die Rechtslehre unbrauchbar, sie geht nur von der rechtlichen Verbindlichkeit, von der Rechtspflicht aus, welcher immer ein Recht in engerer Bedeutung entspricht, nämlich eine Befugniss, von dem andern zu fordern. dass er um meinerwillen etwas thue oder lasse, weil es ihm das Gesetz gebietet«, Fries, Rechtslehre, 23; »Dagegen ist oft verstossen worden, indem Rechtslehrer das Recht nur als moralische Möglichkeit einer Handlung, als Befugniss erklären. Dies langt schon im positiven Recht niemals aus. Jedes Recht führt freilich für den Berechtigten viele Befugnisse mit sich, aber das ist nie das entscheidende. Dies ist positiv bei persönlichen Rechten leicht klar. Zum Beyspiel aus dem Kaufcontract besteht das Recht des Verkäufers darin, dass der Käufer verpflichtet ist, die Kaufsumme zu bezahlen, das Recht des Käufers aber darin, dass der Verkäufer verpflichtet ist, ihm das Gekaufte zu übergeben. Aber nicht nur hier, dasselbe gilt auch vom einfachsten Sachenrecht. Mein Eigenthumsrecht an einer Sache besteht nicht nur darin, dass ich damit machen darf, was mir beliebt, das steht mir auch gegen die herrenlose Sache zu, sondern, wenn die Sache mein ist, so habe nur ich darüber zu verfügen, mein Recht besteht hier in der Verpflichtung Aller andern, die Sache meiner Verfügung zu überlassen. Es giebt kein Recht, welches nur durch das Verhältniss einer Person zu einer Sache bestünde, sonder jedes Recht ist ein Verhältniss zwischen Personen. Mein Recht ist jedesmal ein Verhältniss der Abhängigkeit des Willens Anderer von meinem Willen«, Fries, Politik, 231—32.

Kant — in dieser ein Fremdkörper sei, der das Vorhandensein nicht überwundener Naturrechtsvorstellungen beweise. Dieser Unterschied beruht auf einer Differenz in der Angabe des Inhaltes des kategorischen Imperativs. Für Kant, der diesen Inhalt rein formalistisch bestimmte, und der deshalb ausschliesslich nur den (guten) Willen als gut an sich anerkennen wollte, ist der Begriff Legalität, oder Pflicht zu einer äusseren oder materiell bestimmten Handlung, als solcher ein Widerspruch in sich. Wenn dem kategorischen Imperativ keine materielle Bestimmung des Willens zugeschrieben wird, kann dieser folglich niemals nur seiner äusseren oder materiellen Bestimmtheit nach mit dem Imperativ in Übereinstimmung sein. Dies gilt dagegen nicht für Fries, der den kategorischen Imperativ materiell oder als Zweckgesetz bestimmt (vgl. unten XI, 1). Es lässt sich also sagen, Legalität sei die blosse Übereinstimmung zwischen Handlung und Gesetz, Moralität dagegen Übereinstimmung aus Gehorsam gegenüber dem Gesetz. Etwas ganz anderes ist, dass der Gehorsam nicht als vom Gesetz gefordert gedacht werden kann, da dies zu einem unendlichen Regress führen würde.

Eine gewisse Abhängigkeit vom Naturrecht tritt auch in Fries Annahme zu Tage, dass alle Rechtspflichten ursprünglich negative Unterlassungspflichten seien,<sup>28)</sup> was, wie oben gezeigt, eine Konsequenz der Bestimmung des Rechtes als des Erlaubten, der Pflicht dagegen als des Verbotenen, d. h. des zu unterlassenden ist — und eine übrigens ganz unbegründete Behauptung. Es ist nicht einzusehen, warum der kategorische Imperativ als ein Gesetz für das Reich der Zwecke innerhalb der menschlichen Gesellschaft nur sollte negativ gebieten, eine jede andere Person als selbständigen Zweck zu respektieren, anstatt positiv zu fordern, dass man in allen seinen Handlungen seine Mitmenschen zugleich als Zweck betrachte.<sup>29)</sup>

<sup>28)</sup> Fries, Rechtslehre, 13—14. »Aus allen ursprünglichen Verboten entspringen Rechtspflichten, aus den Geboten nur Tugendpflichten: denn das Rechtsgesetz gebietet mir nicht, den andern zu behandeln, sondern nur, wenn ich ihn behandle, seine Würde zu respektieren«, a. a. O., 14.

<sup>29)</sup> Fries versucht allerdings, seine Behauptung damit zu begründen, dass das Rechtsgesetz mir eine positive Zwecksetzung nicht gebieten kann, weil dies nur der inneren Gesetzgebung zustehen kann, indem es sich aller äusseren Gewalt entzieht. Allein das Verbot ist genau so sehr oder genau so wenig wie das Gebot an den Willen gerichtet, es ist keineswegs innerlicher als das Verbot. Entscheidend für den Rechtscharakter der Norm ist in beiden Fällen, dass nur das Verhältnis des

Aber angesichts dieser Modifizierungen darf die Hauptsache nicht vergessen werden, nämlich dass Fries, indem er das Rechtsverhältnis »umkehrte« und die Pflicht zur fundamentalen Kategorie des Rechtsbegriffs machte, als erster die Rechtslehre den Prinzipien der normativen Philosophie unterstellte. Damit vollführte er eine Wendung, die, wie wir im 2. Band sehen werden, für die juristische Begriffsbildung weittragende Folgen zeitigte und in der Rechtslehre und Rechtswissenschaft des 19. Jahrhunderts tiefe Spuren hinterliess.

Als eine Konsequenz der verfehlten Auffassung des Rechts als einer Befugnis, als des Erlaubten, verwirft Fries die Lehre Kants (und Fichtes) von der Freiheit als des Urrechts des Menschen, und setzt an ihre Stelle die Gleichheit.<sup>30)</sup> Denn der kategorische Imperativ sei gerade das Gesetz der Gleichheit, die Forderung, wegen des den Personen zustehenden absoluten Wertes einen jeden als gleichstehend zu behandeln. »Die Antwort auf die Frage: Was ist Recht? wird seyn: Gleichheit ist Recht. Das Rechtsgesetz gibt jedem Menschen im Reiche der Zwecke den gleichen absoluten persönlichen Werth.«<sup>31)</sup> Hierdurch erhält Fries Rechtslehre einen demokratischen Grundcharakter. Während die Rechtslehre Fichtes mit ihren absurden Deduktionen ein philosophisches Kuriosum bleiben musste, war die Friessche Rechtslehre mit ihrer pathetischen Verkündung des absoluten Wertes des Menschen und seiner tiefen Verwurzelung in den demokratischen Idealen der Gleichheit und Gerechtigkeit zu weiterer Wirkung wohl geeignet. So ist Fries denn auch der Ausgangspunkt für die modernen Rechtsstaatsideologien geworden.

---

Willens zu der äusseren Handlung, nicht zu dem Gesetz als solchem, in Betracht kommt. Die Theorie von Fries ist deshalb sicher nur als naturrechtlicher Überrest zu verstehen.

<sup>30)</sup> »Nämlich nur diese Idee: in der Rechtslehre zu beurtheilen, was einem jeden erlaubt sey, konnte auf den Gedanken bringen, wie Kant es thut, persönliche Freyheit anstatt der Gleichheit zum Urrechte der Menschen zu machen, welches doch das Prinzip der Rechtslehre seyn müsste«, Fries, Rechtslehre, 24; vgl. Politik, 237.

<sup>31)</sup> Fries, Rechtslehre, 33.

## Kapitel X. (Fortsetzung).

### III. DER REINE WILLE IN DER MARBURGER SCHULE.

Wir haben oben gezeigt, dass die Pflichtethik die Tendenz hat, als Erklärung für die Fähigkeit der verpflichtenden Norm, den Willen zu bestimmen, anzunehmen, dass die in der Norm ausgedrückte Bestimmung des Willens einfach die eigene metaphysische Bestimmtheit des Willens sei. Die sittliche »Forderung«, »Notwendigkeit«, »Gültigkeit« wird hierdurch auf einen Ausdruck für das eigene innere Wesensgesetz des Willens reduziert. Der Dualismus zwischen einer fordernden und einer gehorchenden Instanz wird aufgehoben, und der Pflichtgehorsam des Willens wird nur zu einem anderen Ausdruck für die eigene autonome, von der Sinnlichkeit ungehemmte Entfaltung des Willens. In Verbindung mit dem Formalismus, d. h. der Annahme, dass nichts ausserhalb des Willens selbst als reiner Aktivität liegendes unbedingt und an sich gut sein könne, führt diese Tendenz zu der Vorstellung des reinen Willens als eines autokreanten Verlaufs, d. h. eines Verlaufs, der durch eine fortgesetzte Folge von Stadien fortschreitet, und der, dadurch dass er fortwährend das gegenwärtige Stadium aus dem Vorausgehenden entwickelt und das Kommende aus dem Gegenwärtigen, eben zu dem schöpferischen Verlauf (Aktivität) in diesen Stadien, nicht aber zu diesen Stadien selber wird, weder einzeln noch ihre Summe.

Dieses Gedankenmotiv ist in der Kantischen Lehre von der Autonomie des Willens angedeutet aber nicht völlig ausgearbeitet. Insofern Kant von einer Selbstgesetzgebung spricht, ist der Gedanke an einen Befehl und der darin liegende Dualismus nicht ganz hinweggeräumt. Ausserdem hält Kant nicht an dem Gedanken fest, dass das Ziel des reinen Willens nur in und mit dem Willen oder der Aktivität selbst gegeben sei, so wie dieser sich unaufhörlich neu schafft und deshalb

überhaupt nicht als etwas Gesetztes oder Seiendes, das von dem Intellekt erfasst und in einem Gesetz fixiert werden kann, gegeben sei. Für Kant wird der Wille oder das gesetzgebende Selbst zugleich ein *S e i e n d e s* oder eine *S e t z u n g* einer bestimmten Struktur, die für das Intellekt fassbar ist, nicht aber nur zu einer *F u n k t i o n*, die niemals ist oder fixiert wird, sondern ständig in ihrer eigenen Entwicklung neu wird. Ebenso wird die aus dem Selbst hervorgegangene reine Willensbestimmung ein intelligibles Gesetz und nicht nur eine über alle intellektuelle Setzung erhabene, nur in der ständigen Neuerzeugung liegende reine *T e n d e n z*. »Der Fehler«, sagt COHEN, »welcher in dem Begriffe der Autonomie bei Kant steckengeblieben ist, besteht darin, dass das Selbst dabei als gegeben, als schon vorhanden, als seiend angenommen und vorausgesetzt wird; dass es sich in den sittlichen Handlungen, als seinen Manifestationen nur darzulegen und darzutun habe. Das ist der methodische Fehler. Das Selbst ist keineswegs und in keiner noch so idealen Gestalt vorher vorhanden, bevor es sich darlegt, und es hat sich keineswegs nur darzulegen; sondern es hat sich erst zu erzeugen..... Der Gedanke der Autonomie geht also nicht dahin, dass das Gesetz vom Selbst ausgehen müsse. Aber auch darin ist ein Zielpunkt nicht ausgesprochen, dass das Gesetz zum Selbst hinführe und hinausführe..... Das Selbst muss in Gesetzgebung sich vollziehen; nur so vollzieht es sich. Das ist der schärfere Sinn des Begriffs der Selbstgesetzgebung.«<sup>1)</sup>

In der neukantischen Marburger Schule liegt dieses Motiv hingegen völlig ausgearbeitet vor, wobei das metaphysische Vorstellungsmaterial der formalistischen Pflichtethik vollständig ans Tageslicht gerückt ist.

#### 1. HERMANN COHEN.

Der Grundgedanke in Cohens Interpretation der praktischen Philosophie besteht in dem Versuch, in der Ethik, was den Willen betrifft, dieselbe Sonderung zwischen reinen Formen und bedingtem Stoff durchzuführen, wie sie, was das Denken betrifft, als für die theoretische Philosophie Kants zugrundeliegend gedacht wird. »Das Analogon der Empfindung ist die Begehrung.«<sup>2)</sup> »Was entspricht nun aber dem reinen Denken im Willen?«<sup>3)</sup> Das tut der *reine Wille*, der so zum

<sup>1)</sup> COHEN, Ethik, 341.

<sup>2)</sup> A. a. O., 115.

<sup>3)</sup> A. a. O., 116.



Problem der Ethik wird, ebenso wie die reine Erkenntnis das Problem der Logik ist.<sup>4)</sup> Der reine Wille ist deshalb natürlich ebensowenig wie das reine Denken »Tatsache des Bewusstseins«, sondern nur eine durch die transzendente Analyse gewonnene Abstraktion. Das Begehren ist stofflich bedingt, es geht auf ein Ding, sein Inhalt ist gegeben. Der reine Wille ist die reine Form des Begehrens unter Abstraktion von jedem gegebenen Inhalt, von jeder transitiven Dingzuordnung. »Das Begehren geht auf ein Ding; es sei Speise oder Besitz oder Herrschaft. Der Wille, sofern er ein reiner ist, hat gemäss und vermöge der Methode der Reinheit seinen gesamten Inhalt erst zu erzeugen.«<sup>5)</sup> D. h. der reine Wille ist der intransitive, sich selbst erzeugende Willensverlauf, dessen Ziel niemals gegeben (gesetzt) ist, sondern stets nur in dem und durch den Verlauf selbst auf gegeben.

Diesen Begriff eines reinen Willens versucht Cohen mittels der Begriffe »Bewegung«, »Tendenz«, »Streben«, »Affekt« und »Aufgabe« näher zu entwickeln. Da die Darstellung Cohens oft dunkel und sehr schwer zu referieren ist, möchte ich in dem folgenden so weit möglich seine eigenen Worte benutzen.

Der fundamentale Ausgangspunkt für die Ausführungen Cohens ist die Annahme, dass die Seele oder das Bewusstsein Bewegung sei und zwar nicht eine von aussen kommende Bewegung, sondern Selbstbewegung. »Die Seele ist Selbstbewegung, das bedeutet uns: die Bewegung hat ihren Ursprung in sich selbst; d. h. sie ist rein wie das reine Denken. Aber das reine Denken erschöpft den Begriff der Seele, den Begriff des Bewusstseins nicht. Wohlan, die Seele ist auch Wille. Und der Wille ist auch Bewegung. Auch diese seelische Bewegung ist Selbstbewegung; muss ihren Ursprung in sich selbst haben.«<sup>6)</sup>

Dieser Ursprung für die reine Bewegung ist die reine Tendenz. »Sie drückt den Ursprung der Bewegung aus. Und das ist ja die prinzipielle Forderung. Die Spannung zur Bewegung ist die Entfaltung zur Bewegung, mithin die Erzeugung derselben.« »Sie bricht hervor; sie quillt hervor; woher und woraus? Aus sich selbst. Und nur aus sich selbst soll sie hervorgehen. Diese Bedeutung der Selbstbewegung soll die Tendenz ausdrücken. Man sage nicht, aus dem Bewusstsein quelle

<sup>4)</sup> A. a. O., III.

<sup>5)</sup> A. a. O., 145.

<sup>6)</sup> A. a. O., 134.

diese Tendenz hervor: denn das Bewusstsein ist nicht vorher da, bevor diese Bewegung aus ihm hervorgeht.«<sup>7)</sup>

Von diesem reinen Ursprung ausgehend, entfaltet sich die reine Bewegung in der »Bestrebung«. Diese ist der reine Moment im Begehren. Das Begehren ist transitiv, sinnlich bedingt, dinglich gerichtet. »Die Bestrebung dagegen bezeichnet einen inneren Zustand, eine innere Tätigkeit, in welcher das Bewusstsein selbst sich ausdehnt. Auch diese Expansion des Bewusstseins hat ihren Anfang, vielmehr ihren Ursprung in dem, was wir als Tendenz bezeichnen möchten.« »So ist auch für die Bewegung des Strebens nicht nur kein Inhalt gegeben, sondern auch kein anderer gesetzt. Es handelt sich für sie um gar keinen andern Inhalt als um das Streben selbst. Diese exklusive Bedeutung in Bezug auf nicht nur jeden auswärtigen, sondern auch jeden andern Inhalt, als den das Streben selbst bildet, soll die Tendenz bezeichnen. Dadurch wird das Streben unabhängig und souverän in sich selbst. Und diese Souveränität ist das Merkmal der Reinheit in erster Linie. Hierdurch wird der Affekt von allem Verdacht des Sinnlichen und des Äusserlichen, des Pathologischen gänzlich befreit.«<sup>8)</sup>

Da die reine Bewegung in der »Bestrebung« nicht gegen ein Ding gerichtet, sondern der reinen Tendenz entsprungen ist, kann sie nie zum Abschluss gebracht werden, nie ein Ziel erreichen, sondern wird unaufhörlich in rastlosem Fortschreiten von der reinen Tendenz immer wieder neu geboren. »Sie [die Tendenz] kennt nur sich selbst und sucht nur sich selbst; strebt aber ihrem Begriffe nach, über sich selbst immerfort hinaus. Sie strebt nicht zu anderen Dingen fort; denn auf das Ding war von Anfang an das Streben nicht gerichtet. Wenn es sich also fortsetzt, so muss diese Fortsetzung sich nur auf die Tendenz selbst beziehen. Die Fortsetzung aber fordert der Begriff der Tendenz. Sie widerstrebt dem Stillstand. So scheint sie ebensosehr als Selbstauflösung wie als Selbsterzeugung sich beständig zu wiederholen und fortzusetzen.« »Diese Selbstentfaltung der Tendenz steht im Einklang mit der Antizipation, welche die Grundbedingung aller Reinheit ist..... Das Fortstürmen von Tendenz zu Tendenz scheint eine rastlose Fortführung der Antizipation zu sein, und am besten sich auch psychologisch als solche zu erklären. Die neue Tendenz, zu der das Streben weitergeht, wird vorweggenommen, sie hinkt nicht der Vorstellung nach; sie eilt ihr vor-

<sup>7)</sup> A. a. O., 136.

<sup>8)</sup> A. a. O., 136 und 136—37.

aus; und der Vorstellung bleibt nur übrig, das antizipierte Motiv, so gut oder so schlecht es gehen mag, im Begriffe zu fassen. Ehe der Laut es geformt, und ehe der Gedanke es gezeichnet hat, hat die Tendenz ihren Sprung wie ins Leere getan. Aber das Leere ist nur ein Vorwärts; und alles Streben ist ein solches Fortschreiten und Vorschreiten in ein erst zu entdeckendes, zu erfindendes Gebiet.«<sup>9)</sup>

In der »Bewegung« ist der reine »A f f e k t« fundiert, womit (jedenfalls wie ich es verstehe) die Bewegung gemeint ist, insofern sie in ihrer Richtung auf einen Gegenstand zu betrachtet wird. Dieser ist jedoch nicht als Inhalt der Bewegung gegeben, denn das würde der Reinheit widerstreiten, sondern ist nur darum und damit Gegenstand, weil er in der Richtung der Bewegung selbst liegt. Der Wille ist nur darum transitiv, weil der Gegenstand in die Richtungslinie des intransitiven Verlaufs fällt, vgl. oben II, 1. Dieses Ziel, das niemals gegeben oder gesetzt ist, sondern immer nur aufgegeben oder in der Bewegung selbst v o r g e s e t z t, wird durch die Bezeichnung »d i e A u f g a b e« (»der Vorsatz«) ausgedrückt. »Die Aufgabe widerspricht zunächst dem Gegebenen; sie enthält selbst das Gegebene; sie macht es aus. So dient die Aufgabe der Reinheit. Der Inhalt wird in ihr reiner Inhalt. Die Aufgabe kann sich immer noch auf ein äusseres Ding beziehen; aber diese Beziehung kann nur äusserlich, nur übertragenerweise stattfinden.« »Es ist, als ob die Tendenz in ihrem Fortgange sich selbst darlege, nur ihre Kraft und ihren Quell ausmessen wollte, wie weit sie unerschöpflich seien. Wenn die Aufgabe dennoch in einem Gegenstand erscheint, so sei er nur das Mittel, um diesen Eigenwert des Affektes darzutun.« »Was ist denn nun aber der Inhalt des Affektes, wenn die Aufgabe den äusseren Gegenstand eliminiert? Diese Frage muss für den Begriff des Inhalts auf den Affekt selbst eingeschränkt, nicht etwa auf den zu denkenden, also vom Denken abhängigen Inhalt des Willens ausgedehnt werden. Als Inhalt des Affektes bleibt die Aufgabe selbst der alleinige und der volle Inhalt. Die Aufgabe selbst ist zugleich ihre Erfüllung; freilich nicht ihre Erledigung.« »Die Aufgabe macht den Affekt reflexiv und immanent; zugleich aber auch als eine Art und Richtung des Bewusstseins souverän und rein.«<sup>10)</sup>

In dem reinen Affekt ist schliesslich der reine Wille gegründet. »Der Wille, sofern er ein reiner ist, hat gemäss und vermöge der

<sup>9)</sup> A. a. O., 137—38 und 142—43.

<sup>10)</sup> A. a. O., 145, 146 und 147.

Methode der Reinheit seinen gesamten Inhalt sich erst zu erzeugen.«<sup>11)</sup> Und damit wiederum in der reinen Bewegung und letzten Endes in der reinen Tendenz. »Die Tendenz bezeichnet gleichsam den absoluten Ursprung des Willens, als der Bewegung. Diese ist nicht gegeben und wird nicht empfangen; sondern sie wird in diesem Ursprunge der Tendenz erzeugt.«<sup>12)</sup>

Ich habe dieser Darstellung so breiten Raum gelassen, weil sie so plastisch zeigt, zu welchen metaphysischen Konstruktionen die formalistische Pflichtethik notwendigerweise führen muss. Der »reine Wille« als Prinzip der Moral ist in Wirklichkeit nichts anderes als die blosse, leere und zudem auch noch dialektische Vorstellung von einem sich selbst erzeugenden Verlauf oder einfach die zur metaphysischen Realität erhobene Bewegungsvorstellung.

Schon Zenon hat gezeigt, dass sich die Bewegungsvorstellung nicht in eine Summe von Vorstellungen von einem einzigen Körper, der verschiedene Stellungen im selben leeren Raum einnimmt, auflösen lässt. Denken wir uns den Körper bald hier, bald dort, verschwindet die Bewegung. Der Pfeil steht still in der Luft. Bewegung ist eine einheitliche Vorstellung, nicht die Summe von mehreren. Aber in eine einheitliche Vorstellung können wir uns unmöglich einen einzigen, mehrere Stellungen im selben Raum einnehmenden Körper denken; das wäre ein Widerspruch in sich. Es ist an dieser Stelle nicht möglich, auf die Frage näher einzugehen, inwiefern dieser Widerspruch durch Einführung des Begriffes der zeitlichen Folge aufgehoben wird. (Zeitangabe bedeutet wiederum Angabe einer gewissen Raumkonstellation). Für unsere Zwecke genügt die Feststellung, dass selbst wenn wir die zeitliche Folge als etwas Ursprüngliches einführen, die Bewegung doch deshalb nie in eine Folge von räumlichen Stellungen aufgelöst wird. Diese bleiben, wieviel ihrer auch immer gedacht werden, jede für sich eine souverän abgeschlossene Stelle, ein Ruhepunkt, der niemals durch Summierung zur Bewegung werden kann. Es fehlt eben die *Entwicklung*. Befindet sich ein sich bewogender Körper A zum Zeitpunkt z am Punkte p, so bezeichnet dies nach natürlicher, d. h. dem allgemeinen Bewusstsein unmittelbarer Auffassung nicht dieselbe Realität, wie wenn sich derselbe Körper zur selben Zeit am selben Punkt in Ruhe befinden würde. Nicht

<sup>11)</sup> A. a. O., 145.

<sup>12)</sup> A. a. O., 144.

nur ist die Realität unmittelbar vor  $z$  und nach  $z$  verschieden, sondern auch das im Zeitpunkt  $z$  Gegenwärtige ist nicht dasselbe in beiden Fällen. Während  $A_z$  im Ruhezustand  $A_z$  ist und weiter nichts, ist  $A_z$  im isolierten Bewegungspunkt etwas mehr. In diesem Falle liegt in  $A_z$  eine *Tendenz*, die über das Gegebene hinausgeht. In der Bewegung ist das Künftige eine *Entwicklung* des Gegenwärtigen, weil es in dem Gegenwärtigen *antizipiert* ist. Umgekehrt ist das Gegenwärtige schwanger mit dem Künftigen, das es gebiert oder erschafft.  $A_z + dz$  nicht nur folgt nach  $A_z$ , sondern geht aus  $A_z$  hervor.  $A_z - dz$  ist deshalb schon in  $A_z$  enthalten, wobei der Index  $z \mp dz$  jedoch bezeichnet, dass es zum Zeitpunkt  $z$  noch nicht ist. Diesen Widerspruch überbrückt man, indem man sagt,  $A_z - dz$  sei *potentiell* in  $A_z$  enthalten. Wir verstehen jetzt, warum Cohen an einer der oben angeführten Stellen sagt, die Antizipation sei die Grundbedingung für alle Reinheit. Denn die Antizipation ist der Kern der Bewegungsvorstellung.

Vor dem Situationspunkt ist der leere Raum. Die Bewegung ist stets ein »Sprung ins Leere« (Cohen S. 142). Aber deshalb ist der Sprung nicht unbestimmt, nicht ohne Richtung. Kraft der Antizipation liegt die Richtung in der Bewegung selbst und in keinem ausserhalb ihrer liegenden gegebenen Ziel. Die Bewegung ist dank ihrer beständigen Selbstentfaltung nur durch sich selbst bestimmt. Die in der Bewegung liegende »Kraft« verwirklicht in jedem neuen Augenblick eine neue Position. der Verlauf ist eine schöpferische Entwicklung, eine »*évolution créatrice*«.

Selbstverständlich ist all dieses völlig sinnloses Zeug und reinste Phantasterei. Und dennoch ist der »reine Wille« nichts anderes als diese abstrakte und widerspruchsvolle Vorstellung als Realität, der Menschheit wahres Wesen und Prinzip der Moral gedacht.

Konsequent gedacht ist eine formalistische Ethik notwendigerweise ohne Inhalt. Deshalb lässt sich herrlich je nach den Umständen ein anderer Inhalt aus dem Formalgesetz »ableiten«. Wenn auch Kant den sittlichen Willen in der Autonomie des Willens begründet, so war es doch in der Tat die Vorstellung von der Universalität des Sittengesetzes in Verbindung mit der Vorstellung von dem unendlichen sittlichen Wert des Individuums, die dem Inhalt seiner Ethik ihr Gepräge aufdrückte. Die 2. Formulierung des kategorischen Imperativs (vgl. oben S. 317) war es, die das wirklich gefühlte sittliche Pathos Kants zum Ausdruck brachte und in der Zeit Wiederhall fand. Anders in der Marburger Schule. Durch Betonung der Reinheit des Willens, d. h. ihrer Bestimmung ausschliesslich durch sich selbst, gelangte man zu der Betonung

der inneren Einheit des Willens, seiner Harmonie oder Übereinstimmung mit sich selbst als Inhalt des Sittengesetzes. Der Formalismus ist hier strenger durchgeführt als bei Kant. Dafür wird es auch noch rätselhafter, wie es überhaupt gelingt, einer Ethik auf dieser Grundlage einen Inhalt zu geben. Wie Cohen die verschiedenen Tugenden aus diesem Prinzip entwickelt, erinnert denn auch wegen der Behändigkeit, mit der dies geschieht, ohne dass es möglich ist, darüber klar zu werden, was in allen Einzelheiten eigentlich vor sich geht, an das bei Schwarzkünstlern und Illusionisten beliebte Kunststück, aus einem leeren Zylinderhut lebende Tauben und andere Merkwürdigkeiten hervorzuzaubern. Ohne uns in eine Kritik der Ausführungen Cohens vertiefen zu wollen, können wir uns darauf verlassen, dass das Geheimnis hier wie dort dasselbe ist: keine Hexerei, nur Behändigkeit.

## 2. PAUL NATORP.

Weniger dunkel, aber unleugbar auch umso oberflächlicher, und wenn man Cohen nicht kennt, eigentlich recht nichtssagend, finden wir denselben Gedankengang bei NATORP. Auch er nimmt als Ausgangspunkt die allgemeine Auffassung des Willens als eines intransitiven Verlaufes, eines Stromes,<sup>13)</sup> der einer Tendenz entspringt und eine reale Antizipation enthält. Tendenz sei »eine Beziehung des dem Bewusstsein Gegenwärtigen auf ein Nichtgegenwärtiges«, die in letzter Linie ihre Grundlage habe »in jedem Ursprünglichen des Bewusstseins, dem allein auch Nichtgegenwärtiges gegenwärtig sein kann, sei es nun in bloss theoretischer Vorstellung vergegenwärtigt, oder in praktischer, mit der eigenen Positivität des Sollens gesetzt«. Jene Antizipation, die im Streben vorliegt, soll nun nicht nur Antizipation in der Vorstellung sein, sondern auch »jenes ursprüngliche, über die blossе Gegenwart der Vorstellung wie des Gefühls zum Nichtgegenwärtigen übergreifende Moment des praktischen Bewusstseins, in dem die ganze, unvergleichliche Eigentümlichkeit des Strebens liegt.«<sup>14)</sup> Das »hinübergreifende Mo-

<sup>13)</sup> Unter Berufung auf »das jedem wohlbekannte Bewusstsein eines Strebens« verwirft Natorp die Theorie v. Ehrenfels, nach der der Willensakt in nur statische Vorstellung- und Gefühlsmomente zerfällt, und verfißt den Charakter des Willensbewusstseins als einer Aktivität, einer Richtung, eines Strebens, einer Tendenz; Natorp, Sozialpädagogik, 58, vgl. 56 und 57.

<sup>14)</sup> A. a. O., 60.

ment«, von dem hier die Rede ist, kann nichts anderes sein als die reale Antizipation: das Künftige ist im Gegenwärtigen »impliziert« oder »präformiert« und geht hervor oder entwickelt sich aus diesem, mit anderen Worten, das Streben ist ein schöpferischer Verlauf, eine Aktivität.

Ein gewisses besonderes Interesse ist mit dem Bild verknüpft, mittels dessen Natorp den reinen Willen zu erklären versucht, d. h. jenen Willen, der zwar einen gewissen Inhalt hat und auf ein Objekt gerichtet ist, aber dennoch nicht durch dieses Objekt bestimmt ist, sondern nur durch seine eigene innere spontane Bewegung. In dem reinen Willen, sagt Natorp, »bleibt zwar die Beziehung auf das empirische Objekt, aber das Bewusstsein des Wollenden haftet nicht mehr an diesem, sondern erhebt sich darüber zum schlechthin übergeordneten Standpunkt des unbedingt Gesetzlichen. Das empirische Objekt wird mit ausdrücklichem Bewusstsein nur bedingt gewollt, d. h. um eines ferneren und ferneren Zweckes willen, der, solange er noch im Bereiche der Erfahrung liegt, wieder nur bedingt gewollt, zuletzt aber auf das Unbedingte, als das wahre, obgleich unendlich ferne Ziel bezogen wird.«<sup>15)</sup> Das endliche und bedingte Objekt ist also nur insoweit gewollt, als es in der Richtung des Willens auf ein unendlich fernes Ziel hin liegt.<sup>16)</sup> Die Absicht ist also, den Grundbegriff der Pflichtethik, die reine Richtung ohne Richtungspunkt, als einen Grenzfall für die zielbestimmte Richtung darzustellen, nämlich wenn das Ziel in unendliche Ferne rückt. Dieses Bild ist jedoch im Grunde genommen weiter nichts als ein Trugbild. Auch die durch eine Grenzstellung bestimmte Richtung ist durch ein äusseres, von ihr selbst verschiedenes Ziel bestimmt. Stellen wir uns die Richtung von einem gegebenen Punkte zu einem Punkt, der sich an einer gegebenen graden Linie entlang bewegt, vor, so wird auch die Grenzrichtung, wenn dieser Punkt in unendliche Ferne rückt, eine bestimmte Richtung sein von ganz derselben Art wie die übrigen, und zwar die mit der gegebenen Linie von dem Punkte ausgehende parallele Richtung, und sie wird identisch sein mit der durch jeden beliebigen Punkt in endlichem Abstand auf der so bestimmten Parallelen bestimmten Richtung. Nur die Wortspielerei endlich — unendlich, bedingt — unbedingt ist im Stande, die Vorstellung zu erwecken, dass es sich hier um eine reine Richtung ohne jeden ausserhalb ihrer selbst liegenden Richtungspunkt handle. Die Vorstellung von einer Richtung, die nicht eine Richtung auf einen fixierten

<sup>15)</sup> A. a. O., 74.

<sup>16)</sup> Vgl. den Begriff Cohens »die Aufgabe«, oben S. 341.

(äusseren) Punkt ist, kann nur dann entstehen, wenn man sich den Endpunkt der Richtung auf keine andere Weise gegeben denkt, als innerhalb der Bewegung selbst, als in steter ursprünglicher Neuschöpfung aus dem Richtungsausgangspunkt heraus. Die beiden Punkte, die die Richtung bestimmen, liegen in diesem Falle beide in der Bewegung selbst, in deren »Inneren«. Die Vorstellung von einer Richtung, die nicht eine Richtung auf einen äusseren Punkt ist, ist also notwendigerweise in der Fundamentalvorstellung von einer schöpferischen Entwicklung begründet.



## Kapitel XI. (Fortsetzung).

### IV. DER PSYCHOLOGISTISCHE MATERIALISMUS IM FRIESIANISMUS.

#### 1. *Allgemeine Charakteristik.*

Die verschiedenen ethischen Systeme, die ich unter der Gemeinbezeichnung Pflichtethik behandle, haben alle das gemeinsam, dass sittliche Erkenntnis Erkenntnis der Pflicht bedeutet, d. h. des in einem Vernunftgesetz schlechthin und kategorisch, in völliger Unabhängigkeit von unseren natürlichen Wünschen, Neigungen und Abneigungen Befohlenen. Der sittliche Wert liegt dabei ausschliesslich in dem Verhältnis des Willens zum Gesetz. Träger des sittlichen Wertes ist einzig und allein der Wille aus Pflicht, der Wille, das Gesetz zu erfüllen. Dass heisst, alle Pflichtethik ist formalistisch in dem Sinn, dass die Güte des Willens unmittelbar auf seinem Verhältnis zu einem Gesetz, nicht zu einem Zweck beruht. Dies habe ich oben Formalismus im Begriff der Moral genannt. (Vgl. VII, 4, a.).

Auf dieser gemeinsamen Grundlage der Bestimmung des Begriffes der sittlichen Erkenntnis oder Moral, lassen sich jedoch verschiedene Theorien über den Inhalt der Moral und die Begründung der sittlichen Erkenntnis entwickeln.

Bei Kant ging, wie wir gesehen haben, die prinzipielle Tendenz darauf aus, den Inhalt der Moral aus ihrem blossen Begriff abzuleiten. D. h., Kant meinte, der Inhalt des Sittengesetzes sei in dem Begriff und durch den Begriff des Sittengesetzes gegeben. In Übereinstimmung hiermit setzte Kant prinzipiell das Kriterium der Moral in der allgemeinen Gesetzmässigkeit des Willens an, ein Kriterium, das sich als völlig leer und zu keinerlei Anwendung überhaupt geeignet herausstellte. Diese Tendenz bezeichnete ich als Begriffsrealismus oder Formalismus im In-

halt der Moral. — Was die Begründung der Möglichkeit und Wahrheit der sittlichen Erkenntnis betrifft, war die Stellung Kants nicht ganz eindeutig. In den Grundgedanken der kritischen Philosophie (wie diese in der »Kritik der reinen Vernunft« entwickelt sind) war die Einstellung enthalten, die Aufgabe müsse die sein, eine Deduktion im Sinn eines eigentlichen Beweises für die behauptete Existenz eines kategorischen Imperativs als eines synthetischen apriorischen Urteils zu liefern. Kant hatte auch ursprünglich versucht, einen solchen Beweis zu geben, hatte es aber aufgeben müssen. Er akzeptierte deshalb die Behauptung, dass es einen kategorischen Imperativ gebe, als eine an und für sich unbeweisbare und unbegründbare in rein intellektueller Anschauung gegebene Vernunfttatsache. Dies bedeutete, dass er es aufgab, eine Kritik der reinen praktischen Vernunft als architektonisches Gegenstück zu seiner Kritik der reinen theoretischen Vernunft zu liefern, und sich mit einer Erklärung dessen begnügte, wie diese (unbeweisbare) Tatsache als möglich gedacht werden könnte. Diese Erklärung bestand in der metaphysischen Hypothese, dass der kategorische Imperativ das eigene Gesetz oder Wesen des Willens als intelligibles »Ding an sich« sei. Das Sittengesetz sei der notwendige Bestimmungsgrund des Willens, weil es nur Ausdruck für das eigene, wahre, übersinnliche Wesen oder Gesetz des Willens sei. Sittliche Erkenntnis sei demnach Erkenntnis des Willens, wie er an sich ist ohne Interferenz mit den Bedingungen der Sinnlichkeit. Die der praktischen Erkenntnis eigentümliche Modalität, das praktische »Sollen«, die eine Notwendigkeit für den Willen darstellt, ist jene Wesensnotwendigkeit, die in dem übersinnlichen Wesen des Willens liegt. Das praktische »Sollen« ist also in letzter Linie auf ein »Sein«, nämlich auf das metaphysische Sein des Willens reduzierbar. Nur in Relation zu dem empirisch bedingten Willen stellt sich dieses Sein als ein Sollen dar.

Die Marburger Schule entwickelte diese metaphysische Deutung der Pflicht bis zu den äussersten Konsequenzen in der Lehre von dem reinen Willen als dem in und durch sich selbst bestimmten und erzeugten Willen, dem reinen autokreanten Verlauf. In Übereinstimmung hiermit wurde das Kriterium der Moral, wie schon bei Kant in der Formulierung des kategorischen Imperativs als der Autonomie des Willens angedeutet, als die formale Einheit des Willens, als seine Übereinstimmung mit sich selbst festgesetzt. Während Kant den Inhalt des Sittengesetzes aus dem blossen logischen Begriff eines Gesetzes ableiten will, will die Marburger Schule den Inhalt des sittlichen Willens aus der metaphysischen Vor-

stellung von einem reinen Willen ableiten. Kants Ethik ist inhaltlich logische, die der Marburger Schule metaphysischer Formalismus.

Wir wollen jetzt eine Richtung innerhalb der Ethik betrachten, die im Gegensatz hierzu als psychologischer Materialismus bezeichnet werden kann. Auch sie hat ihre Wurzeln in Kant. Schematisch lässt sich sagen, dass, während die Marburger Schule auf Kants metaphysischen Erklärungsversuchen und auf dem kategorischen Imperativ in seiner 3. Formulierung (Autonomie des Willens) aufbaut, ist diese Richtung auf Kants Eingeständnis basiert, dass die Existenz eines Sittengesetzes eine unbeweisbare Vernunfttatsache sei, sowie auf dem kategorischen Imperativ in seiner 2. Formulierung (das Vernunftwesen — darunter seine endlichen Interessen — als Zweck an sich).

Diese, von FRIES begründete Richtung wird *psychologistisch* genannt, weil sie, statt eine metaphysische Deutung und Reduzierung des sittlichen Sollens zu suchen, bei diesem als einer irreduzierbaren Vernunfttatsache, deren Existenz in der inneren oder psychologischen Erfahrung zu erkennen ist, stehen bleiben will. Weit entfernt davon, in Kants »Eingeständnis«, der kategorische Imperativ sei als eine unbeweisbare Vernunfttatsache gegeben, eine Bankrotterklärung der kritischen Philosophie zu sehen, betrachtet sie im Gegenteil dieses »Eingeständnis« als den wahren Grundgedanken der kritischen Philosophie. Es sind vielmehr die Versuche, eine Deduktion in der Bedeutung eines Beweises für die apriorische Erkenntnis zu liefern, die von vorn herein als verfehlt und müßig gelten. Ein Beweis für die Erkenntnis sei überhaupt ein Unding, denn dieser Beweis müsse immer auf Prämissen beruhen, die selbst erst zu beweisen wären und so endlos weiter. Soll eine Erkenntnis, d. h. ein Wissen, das nicht zu bezweifeln ist, überhaupt möglich sein, so muss sie in unmittelbarer Erkenntnis begründet sein, d. h. in einer solchen, die an sich schon sicher ist und deshalb weder beweisbar ist, noch eines Beweises bedarf. Dieser Sachverhalt lasse sich im Grundsatz von dem Selbstvertrauen der Vernunft zur Wahrheit von der unmittelbaren Erkenntnis ausdrücken. Diese ursprüngliche Gewissheit sei kraft der eigenen inneren Natur der Vernunft gegeben. Dass unmittelbare Erkenntnis möglich ist, sei in der Annahme vorausgesetzt, dass Erkenntnis überhaupt möglich sei, eine Annahme, ohne die selbst der Skeptizismus nicht auskommen könne (nämlich als Voraussetzung für die skeptische Thesis selbst als wahre Erkenntnis). Worin die unmittelbare Erkenntnis besteht, gehe aus einer Analyse unseres tatsächlichen Bewusstseinsinhaltes hervor. In der inneren oder psychologischen Erfahrung können wir die unmittelbare

Erkenntnis oder die ursprüngliche Gewissheit als ein Faktum nachweisen. In gewissen Fällen ist dieser Nachweis einfach, nämlich wenn die unmittelbare Erkenntnis mit dem Bewusstsein eigener Gewissheit verbunden ist. In diesen Fällen gilt die Erkenntnis als intuitiv oder ursprünglich klar, so zum Beispiel in der Anschauung. Komplizierter ist die Sache, wenn die unmittelbare Erkenntnis nicht mit einem solchen Bewusstsein verbunden ist. In diesem Falle ist die unmittelbare Erkenntnis ursprünglich dunkel und kann nur durch Reflexion über unsere tatsächlichen Urteile bewusst und klar gemacht werden. Die Aufgabe ist zunächst die, durch eine logische Analyse, die sogenannte Exposition, die allgemeinen Prinzipien, die die logischen Voraussetzungen für unsere Urteile bilden, darzustellen; dann durch eine realpsychologische Analyse, die sogenannte Deduktion, die Existenz der unmittelbaren Erkenntnis als einer psychologischen Tatsache, die sich aus einer Beschreibung unserer tatsächlichen Urteile und durch eine psychologische Theorie derselben folgern lässt, nachzuweisen. Kurz und gut: durch ein psychologisches Studium der Art und Weise, wie unsere Vernunft tatsächlich funktioniert, finden wir zu ihrem Grundgesetz zurück: zu der unmittelbaren, ursprünglich dunklen Erkenntnis als einer psychologischen — wenn auch nicht unmittelbar wahrnehmbaren — Tatsache. Obgleich die kritische Methode so ihren Ausgangspunkt in unseren tatsächlichen Urteilen und unserem tatsächlichen Bewusstseinsinhalt nimmt, um von dort aus auf dem Wege der Regression zum Allgemeinen zu gelangen, ist sie jedoch keineswegs induktiv. Die apriorischen Sätze werden nicht durch Induktion, d. h. durch Schlussfolgerungen aus dem Speziellen zum allgemeinen Realgrund gewonnen, sondern durch Abstraktion, d. h. durch Aussonderung der allgemeinen logischen Gründe aus dem Speziellen. Noch weniger werden sie durch Induktion begründet, sondern nur auf dem Wege der reinen unmittelbaren Erkenntnis selbst. Die kritische Methode ist folglich sowohl von einer dogmatischen (die von unkontrollierten gesetzten Axiomen ausgeht) als auch von einer induktiven verschieden.

Wenn diese Richtung ferner als *materialistisch* bezeichnet wird, so ist damit angedeutet, dass sie im Gegensatz zu Kant (und zur Marburger Schule) die Unmöglichkeit eingesehen hat, den Inhalt des Sittengesetzes (des Willens) aus dem blossen Begriff eines Sittengesetzes (eines Wollens) abzuleiten. Das Sittengesetz muss einen Inhalt haben, der als neues selbständiges Moment gegenüber der Form des Gesetzes gegeben sein muss, ebenso wie die Pflicht ein Kriterium erfordert, das von dem blossen Begriff der Pflicht verschieden ist. Dies vernichtet

aber keineswegs die Grundidee der Pflichtethik, nämlich dass das sittlich Gute ausschliesslich in dem Verhältnis des Willens zum Gesetz oder in der Form des Willens liege. Falls nämlich das Gesetz gemäss seinem Inhalt eine gewisse durch das Kriterium K bestimmte Handlungsweise fordert, ist der Wille keineswegs schon dadurch sittlich gut, dass er einen Inhalt hat, der mit diesem Kriterium unmittelbar übereinstimmt, sondern nur dadurch, dass er unmittelbar die Erfüllung des Gesetzes will. Der kriteriengemässe Wille ist also sittlich gut nur dank des Verhältnisses des Willens zum Gesetz oder durch die Form des Willens. Der sittlich gute Wille ist unverändert der Wille aus Pflicht.

Das Gesetz muss also ein Inhalt sein oder einen Inhalt haben. Aber welchen Inhalt?

In diesem Zusammenhang möchte ich zunächst bemerken, dass der Inhalt des Gesetzes unmöglich als eine Forderung an die Form des Willens oder an die Bestimmtheit des Willens durch das Gesetz gedacht werden kann. Dies würde augenscheinlich nicht über den kantischen Formalismus hinausführen. Man müsste sich dann ein neues Gesetz vorstellen, das das erstere zu befolgen geböte, und so endlos weiter. Es kann keine Pflicht, aus Pflicht zu handeln, bestehen; es müsste dann eine neue Pflicht angenommen werden, die die erstere zu befolgen geböte und so weiter. Der Inhalt des Gesetzes muss notwendig die Forderung einer gewissen materiellen Bestimmtheit des Willens bedeuten.

Zweitens wäre zu beachten, dass, falls angenommen wird, dass unsere natürlichen Impulse, Neigungen, Bestreben und Interessen von sich aus gegen eine gewisse Materie, das Gute (in der Bedeutung des natürlich Guten im Gegensatz zu dem sittlich Guten, das ausschliesslich in der Bestimmtheit des Willens durch das Sittengesetz, oder in dem Willen zum Gehorsam gegen das Gesetz liegt) gerichtet sind, dann auch die Möglichkeit ausgeschlossen sei, dass der Inhalt des Gesetzes ein Befehl wäre, das Gute zu wollen, d. h. das, was wir »aus uns selbst heraus« oder ungeachtet des Gesetzes anstreben. Selbst wenn sich vielleicht logisch ein Befehl denken lässt, das zu tun, was man ohne diesen Befehl auch getan hätte und getan haben müsste, kann doch darüber kein Zweifel bestehen, dass ein solcher Befehl praktisch bedeutungslos und mit dem Wesensbegriff eines Pflichtgesetzes unvereinbar wäre. Wenn sich auch aus diesem Wesensbegriff nicht etwa notwendig ergibt, dass der Pflichtimpuls unbedingt unserer natürlichen Neigung widerstreiten müsse, (was besonders Kant auch gar nicht behauptet), so muss er jedoch vollkommen selbständig, ursprünglich und unabhängig von dem

natürlichen Impuls sein. Die Existenz der Pflicht tritt nur dann zu Tage, wenn zwischen dem Impuls der Pflicht und dem der Natur ein Konflikt entsteht. (So ist auch der sogenannte Rigorismus Kants zu verstehen. Schillers bekanntes Epigramm beruht darauf, dass der Dichter Kant missverstanden hat).

Aus demselben Grund ist es auch ausgeschlossen, dass das Gesetz aus einem Befehl sollte bestehen können, einem einzelnen bestimmten Interesse oder einer einzelnen bestimmten Neigung innerhalb der Totalität unserer Interessen zu folgen. Im Gegenteil, es ist gerade eine Voraussetzung, dass wir in keinerlei Weise an der Pflichthandlung als solcher interessiert oder zu ihr von Natur aus geneigt sind.

Dagegen würde weder in dem Begriffe eines Gesetzes noch in der grundlegenden Voraussetzung für das Verhältnis der Pflicht zu unseren natürlichen Neigungen etwas die Annahme hindern können, dass das Gesetz aus einer Forderung nach der Bestimmtheit des Willens durch eine gewisse Materie bestünde, die ganz ausserhalb des natürlichen Gebietes unseres Strebens liegt. Wenn z. B. angenommen wird, dass alles Streben nach Lust sei, so wäre denkbar, dass das Sittengesetz die Bestimmtheit des Willens durch Unlust wäre. Etwas anderes ist, dass es nicht wahrscheinlich ist, diese Möglichkeit in einem ethischen System realisiert zu finden; teilweise weil die Systeme ja nicht willkürlich ausgedachte Schrullen sind, sondern Rationalisierungen über dem tatsächlichen Moralbewusstsein; teilweise, weil es augenscheinlich mit übermässigen Schwierigkeiten verbunden sein würde, unter einer solchen Voraussetzung eine Erklärung der Möglichkeit der Moral zu geben. Unter der Voraussetzung, dass Pflicht eine von der natürlichen Bestimmtheit unabhängige Bestimmung des Willens bedeute, scheinen nur zwei Möglichkeiten denkbar: entweder ist der sittliche Wille durch eine besondere Form bestimmt (Kant), oder er ist durch seine Materie bestimmt, jedoch nach anderen Gesetzen für das wechselseitige Zusammenspiel der Interessen als den natürlichen.

Die hier zu erörternde Richtung innerhalb der Ethik geht den letzteren Weg. Im Gegensatz zu Kant erkennt sie also die natürlichen Interessen, Ziele und Güter des Menschen als für das moralische Problem relevant an. Aber im Gegensatz zu der Wertethik nimmt sie indessen nicht an, dass die moralische Relevanz bereits durch ein bestimmtes Ziel (das Gute) gegeben sei, sondern vielmehr durch ein Gesetz über den Ausgleich der intervenierenden Interessen durch die Handlung. Dieses Gesetz ist das Gesetz der

Gleichheit, d. h. ein Gesetz, das fordert, dass alle intervenierenden Interessen in gleichem Masse zu erfüllen seien. Die Aufgabe der Moral wird also als eine *Verteilungs-*, nicht als eine Maximierungsaufgabe aufgefasst (vgl. III, 7, d).

Diese Ethik ist wie jede Pflichtethik insofern formalistisch, als der unmittelbare Träger der moralischen Qualität der Wille in seinem Verhältnis zum Gesetze ist.

Diese Ethik ist insofern materialistisch, als nach dem Inhalt des Gesetzes die moralische Qualität des Willens auf seinem Verhältnis zu den Interessen des Menschen, d. h. den Gütern im natürlichen Sinne beruht.

Aber sie ist schliesslich wiederum formalistisch insofern, als sie — anders als die Wertethik — nicht der Erfüllung der Interessen als solcher moralische Bedeutung beilegt. Die Interessen und ihre Erfüllung liegen ausserhalb der Moral als die stofflichen Voraussetzungen für eine solche. Die Forderung der Moral erschöpft sich in der formalen Forderung, dass soweit die Interessen erfüllt werden, dies zu gleichen Teilen geschehe.

Als eigentlicher Begründer dieser Betrachtungsweise ist FRIES zu nennen. Später hat unter den Juristen SCHLOSSMANN Gesichtspunkte geltend gemacht, die in Vielem hieran erinnern. Wenn ich jedoch auf diese Autoren nicht näher eingehe, so ist es, weil diese Richtung in allerletzter Zeit in NELSON einen eifrigen Vorkämpfer gefunden hat, der in enger Anlehnung an Fries diese Grundgedanken in einem mit grossem Scharfsinn und ausserordentlicher Gründlichkeit aufgebauten System entwickelt hat. Ich begnüge mich deshalb mit einer eingehenden Behandlung Nelsons, dessen System in hohem Grade Aufmerksamkeit verdient, weil der Grundgedanke von der Gerechtigkeit als dem Prinzip der gleichmässigen Abwägung der intervenierenden Interessen, der sowohl für die praktische Rechtswissenschaft als auch für das allgemeine Moralbewusstsein eine so grosse Rolle spielt, kaum irgendwo eine tiefergehendere theoretische Begründung und eine glänzendere logische Verteidigung gefunden hat als bei diesem Philosophen.

## 2. LEONARD NELSON.

### a. *Exposition des Kriteriums der Pflicht.*

Nach einer sich eng an Kant anschliessenden Exposition des Begriffes Pflicht, geht NELSON zu der Exposition des Kriteriums der Pflicht oder des Inhalts des Sittengesetzes über.

Zunächst hebt Nelson hervor, dass der Inhalt oder das Kriterium der Pflicht sich nicht aus dem blossen Begriff der Pflicht ableiten lässt und ebensowenig aus dem blossen Begriff eines allgemeinen Gesetzes.<sup>1)</sup>

Hierüber bin ich mit Nelson einig. Da ich dagegen nicht mit ihm über den Inhalt des Begriffes der Allgemeingültigkeit einig bin, will ich aus Rücksicht auf die Rolle, die dieser Begriff für die weitere Darstellung spielt, zuerst hierüber einige Bemerkungen machen.

Wenn gesagt wird, die Pflicht sei allgemein gültig oder werde durch ein für alle gültiges Gesetz bestimmt, könnte es scheinen, als handle es sich um eine Charakteristik des Adressaten des Gesetzes, im Gegensatz zu seinem Inhalt: jene Gültigkeit oder jenes Gesetz sei allgemein, dessen Inhalt sich an einen jeden richte. Diese Auffassung ist jedoch unhaltbar, weil die Angabe des Adressaten selbst einen Teil des Inhaltes des Gesetzes darstellt und deshalb nicht in einen Gegensatz zu diesem gebracht werden kann.

Die Allgemeingültigkeit kann auch nicht so zu verstehen sein, dass das Gesetz seinem Inhalt entsprechend sich an einen jeden richte und gleiche Pflicht für jeden einzelnen schaffe. Ein Gesetz, das Menschen, die einen Bäckereibetrieb haben, die Pflicht auferlegt, gewisse hygienische Vorschriften einzuhalten, schafft diese Pflicht für A, der Bäcker ist, nicht aber für B, der Schmied ist, ist aber dennoch allgemeingültig, da der Unterschied zwischen den Pflichten A's und B's nicht darauf beruht, dass es sich gerade um A und B handelt, sondern darauf, dass die Pflicht unter gewissen allgemein bestimmten Bedingungen auferlegt wird, die im Falle A erfüllt sind, nicht aber im Falle B.

Allgemein lässt sich sagen, dass jede Gültigkeit Ausdruck sei für eine hypothetische Verknüpfung zweier Bestimmtheiten als Grund und Folge: falls G, dann auch F. Falls nun die Hypothese allgemein, d. h. durch Begriffe bestimmt ist, nicht aber individuell, d. h. durch Raum und Zeit, oder anschaulich, wird die Gültigkeit allgemein oder gesetzmässig genannt. In diesem Falle ist es denkbar, dass die Hypothese eine Mehrheit von Individuen umfasst, von denen jedes den Eintritt der Folge bedingt. Ob die Hypothese durch viele oder wenige Merkmale bestimmt ist, ob die Wirklichkeit viele oder wenige oder vielleicht nur ein einziges Beispiel für die Hypothese realisiert, bleibt belanglos.

Auf die Pflicht angewendet bedeutet dies, dass die Pflicht allgemein oder gesetzmässig ist, wenn ihre Existenz durch eine durch Be-

<sup>1)</sup> Nelson, Kritik der praktischen Vernunft, § 73.



griffe (sowohl von persönlichen Eigenschaften als auch von äusseren Umständen) bestimmte Situation im Gegensatz zu einer konkret und anschaulich bestimmten individuellen Situation bedingt ist. Es wäre deshalb mit der Vorstellung von einem allgemeingültigen Pflichtgesetz unvereinbar zu argumentieren: weil eben diese anschaulich bestimmte individuelle Situation als solche vorliegt, weil eben diese Person A sich in eben diesen individuellen äusseren Umständen befindet, sei dies oder jenes Pflicht. Dagegen ist in zwei Situationen jede Pflichtverschiedenheit, die nicht an die individuell bestimmte Verschiedenheit<sup>2)</sup> der beiden Situationen anknüpft, sondern an deren begriffliche oder abstrakt bestimmte Verschiedenheit, mit der Allgemeingültigkeit der Pflicht sehr wohl vereinbar, unbeschadet durch welche Begriffe die Verschiedenheit ausgedrückt ist. Eine ganz andere Frage ist, ob wir eine solche Unterscheidung, ein solches Gesetz billigen. Eines ist es, dass die Verschiedenheit der Pflicht in beiden Fällen allgemein bestimmt ist, ein anderes, ob wir die Verschiedenheit von gewissen Gesichtspunkten aus gut heissen. So sind z. B. auch die Bestimmung, dass rothaarigen Menschen oder Personen, die an einem Dienstag geboren sind, gewisse besondere Pflichten obliegen, oder die Bestimmung, dass Menschen, die in Königsberg wohnen und deren Familienname mit K anfängt, lügen dürfen, allgemeine Gesetze, selbst wenn wir es als höchst unbillig empfinden, dass derartigen begrifflichen Qualifikationen moralische Relevanz beigelegt wird.

Hieraus folgt, dass die Vorstellung von der Allgemeingültigkeit oder Gesetzmässigkeit der Pflicht gleichbedeutend mit der Vorstellung ist, dass die Bedingung der Pflicht begrifflich und nicht anschaulich bestimmt ist. Dagegen ist hierin nichts darüber ausgesagt, durch welche Begriffe die Bedingung der Pflicht ausgedrückt sein soll. Es ist also unmöglich, aus der blossen Allgemeingültigkeit der Pflicht oder dem blossen Begriff des Gesetzes das Geringste über den Inhalt der Pflicht oder des Gesetzes zu schliessen.

Nelson meint in der Hauptsache dasselbe, aber glaubt, es so ausdrücken zu können, dass Allgemeingültigkeit der Pflicht die Bedingtheit der Pflicht durch qualitative Bestimmtheiten im Gegensatz zu numerischen bedeute, oder dass jede Verschiedenheit der Pflicht-

<sup>2)</sup> Falls A und B als zwei Individualitäten bestimmt sind, gilt auch ihre Differenz als individuell bestimmt. Sind A und B dagegen begrifflich als zwei Klassen bestimmt, gilt ihre Differenz als begrifflich bestimmt.

ten durch eine qualitative Verschiedenheit in der Situation des Verpflichteten bedingt sein müsse und nicht nur durch eine numerische Verschiedenheit in der Person des Verpflichteten.<sup>3)</sup> Die Pflicht müsse unter Abstraktion von der bloss numerischen Bestimmtheit (oder Verschiedenheit) der Personen (und Umstände) bestimmt sein.

»Ein Gegenstand ist nun überhaupt charakterisiert durch seine qualitativen Bestimmtheiten einerseits und die numerischen Bestimmtheiten andererseits. Man mag sich einen Gegenstand in qualitativer Hinsicht so vollständig bestimmt denken, wie man will, so wird dadurch doch noch nicht ein bestimmter Gegenstand ausgezeichnet. Denn dieselbe Beschaffenheit könnte beliebig vielen Gegenständen zukommen. Es bliebe immer noch eine zahlenmässige Mehrheit von Gegenständen möglich, die sich ihrer Beschaffenheit nach durch nichts unterscheiden.«<sup>4)</sup>

Dieser Gedankengang ist jedoch unhaltbar, da er auf der Voraussetzung beruht, dass der Gegenstand selbst etwas von der Gesamtheit seiner Bestimmtheiten Verschiedenes wäre, d. h. auf der Substanzvorstellung. Es ist jedoch ganz unmöglich zu bestimmen, was die Substanz ist, da ein jeder solcher Versuch auf eine Angabe der Bestimmtheiten des Gegenstandes hinauslaufen müsste, nicht aber zu einer Angabe der Substanz selbst führen würde. Es ist z. B. unmöglich zu behaupten, dass die Substanz grün wäre: denn damit wäre nur gesagt, dass unter den Bestimmtheiten des Gegenstandes auch die Farbe Grün wäre; aber die Substanz sollte ja gerade etwas von den sämtlichen Bestimmtheiten Verschiedenes sein. Die vollständige Unbestimmtheit der Substanz, d. h. die Nichtigkeit der Substanzvorstellung wird nun ausgedrückt, indem man sagt, die Substanz sei das durch sich selbst bestimmte, was nur ein Mantel von Worten ist, der die Leere des Gedanken verhüllt.

Es macht keinen Unterschied, dass Nelson nun nicht von der Substanz des Gegenstandes im Gegensatz zu seinen Bestimmtheiten spricht, sondern von der numerischen Bestimmtheit des Gegenstandes im Gegensatz zu der qualitativen. Denn was bedeutet »numerische Bestimmtheit«? Es kann natürlich nicht Bestimmtheit als »Nr. 1«, »Nr. 2« usw. bedeuten, da die Numerierung sich willkürlich abändern liesse. Die numerische Bestimmtheit kann demnach nichts anderes bedeuten als: »Gerade dieser Gegenstand«, bestimmt nicht durch seine Qualitäten, sondern durch sich selber im Gegensatz zu einem zweiten als eben dem ge-

<sup>3)</sup> A. a. O., 120.

<sup>4)</sup> A. a. O., 515.

rade durch sich bestimmten. Aber dies ist eben die Vorstellung von der Substanz. Diese hebt aber wiederum die Vorstellung von einer nur numerischen Verschiedenheit auf. Denn sowohl die eine wie die andere numerische Bestimmtheit ist ja als »gerade dieser Gegenstand als durch sich selbst bestimmt« angegeben, sie sind also identisch, es sei denn, man unterscheide zwischen dem einen und dem anderen »sich selbst«, was eine neue numerische Bestimmtheit voraussetzt, und so ad infinitum weiter. Die Substanz ist notwendigerweise eine und dieselbe und schliesst die Vorstellung von einer nur numerisch bestimmten Mehrheit an Gegenständen aus.

Jede Bestimmtheit und Verschiedenheit ist deshalb qualitativ.<sup>5)</sup> Aber ebenso wie ein Gegenstand entweder als Individualität anschaulich bestimmt sein kann oder aber begrifflich als einer Klasse angehörend, ebenso kann auch die Verschiedenheit entweder als anschaulich-individuell oder aber als begrifflich-generell bestimmt sein. Allgemeinheit ist also begriffliche, nicht anschauliche Bestimmtheit. Oder: Allgemeingültigkeit (der Pflicht) bedeutet (ihre) Bestimmtheit unter Abstraktion von bloss »individuellen Verschiedenheiten«; vorausgesetzt, dass man hiermit nicht die Vorstellung verbindet, dass gewisse Bestimmtheiten eines Gegenstandes individuell seien, andere dagegen nicht, sondern vielmehr unter »individueller Verschiedenheit« die Verschiedenheit zwischen zwei individuell bestimmten Gegenständen versteht.

Nachdem er die Möglichkeit und die Notwendigkeit eines selbständigen Inhalts des Sittengesetzes gezeigt hat, geht Nelson dazu über, zu bestimmen, welches dieser Inhalt ist. Auf unser allgemeines Pflichtbewusstsein sich stützend hebt er zunächst hervor, dass die Pflicht niemals ursprünglich neue, eigene positive Zwecke für unser Handeln setzt, sondern stets nur Schranken für die Verfolgung von auf anderem Wege gegebenen Zwecken. Der Inhalt des Pflichtgesetzes kann deshalb nicht aus der Forderung nach Realisierung gewisser positiver Zwecke bestehen, sondern nur aus einer Regel der Beschränkung unserer positiven Zwecke betreffend.<sup>6)</sup>

Welches ist nun jene Bedingung, die die Verfolgung unserer Zwecke einschränkt? Gewiss die Rücksicht auf die Interessen anderer.

<sup>5)</sup> Aristoteles: Die Form (die Eigenschaft), nicht der Stoff (die Substanz) schafft das einzelne Ding, vgl. VI, 3.

<sup>6)</sup> A. a. O., § 82.

Zwar gebietet das Sittengesetz nicht, dass wir zum Vorteil der Interessen anderer handeln. Das würde dem betonten nur negativen oder schrankensetzenden Charakter des Gesetzes widerstreiten. »Vielmehr kann das Sittengesetz nur gebieten, dass, falls jemand durch sein Handeln auf die Interessen anderer irgend wie einwirkt, er hierbei einer gewissen Bedingung genügt. Wir sind also nicht völlig frei in der Art, wie wir auf die Interessen anderer durch unser Handeln einwirken. Solange wir dagegen gar nicht in die Gelegenheit kommen, auf die Interessen anderer einzuwirken, ist unser Handeln von aller sittlichen Beschränkung frei.«<sup>7)</sup> Es ist nun nicht genug zu sagen, dass wir bei der Verfolgung unserer Zwecke so handeln sollen, dass unsere Interessen mit denen anderer in Einklang bleiben. Die Frage ist gerade die: auf welche Art, nach welcher Regel soll diese Harmonisierung geschehen? »Wir finden diese Regel leicht, wenn wir uns die Frage vorlegen, was wir von einem anderen fordern, wenn er uns handelnd gegenüber tritt und durch Verfolgung seiner Zwecke in Kollision mit den unsrigen gerät. Wir fordern dann von ihm, dass er ebenso wie auf sein Interesse auch auf das unsrige Rücksicht nimmt, d. h. dass er die beiderseitigen Interessen gegen einander abwägt, ohne sich dadurch beeinflussen zu lassen, welches das seinige und welches das unsrige ist. Wir fordern, mit anderen Worten, dass er unsere Interessen so in Rücksicht zieht, wie er es tun würde, wenn sie die seinigen wären. Wenn er sein Interesse dem unsrigen vorzuziehen berechtigt sein soll, so muss dafür ein anderer Grund vorliegen als der blosser Umstand, dass es sein Interesse ist. .... Wir achten also die Interessen des Behandelten den unseren gleich; wir gestehen ihm den gleichen Anspruch auf Befriedigung seiner Interessen zu wie uns selber. Wir sollen den Wert einer Handlung, den sie für uns hat, nur vergleichsweise in Anschlag bringen, indem wir sie zugleich aus dem Standpunkt aller derer beurteilen, auf deren Interessen wir durch sie einwirken. Kurz, wir dürfen unser Interesse nur dann vorziehen, wenn es das überwiegende ist.«<sup>8)</sup>

Die drei, von Nelson hier hervorgehobenen leitenden Gesichtspunkte, nämlich 1<sup>o</sup>, dass das Sittengesetz unsere Zwecke begrenzt, 2<sup>o</sup> aus Rücksicht auf die Interessen anderer, 3<sup>o</sup> nach dem Prinzip der gleichen Abwägung unter Abstraktion von der nur numerischen Verschiedenheit

<sup>7)</sup> A. a. O., 129—30.

<sup>8)</sup> A. a. O., 131 und 132.

der Personen, werden jetzt in folgender Formel vereinigt: »Handle nie so, dass du nicht auch in deine Handlungsweise einwilligen könntest, wenn die Interessen der von ihr Betroffenen auch deine eigenen wären.« Und der Autor fügt hinzu: »Ich denke mir also die kollidierenden Interessen in einer und derselben Person vereinigt, um von dem Unterschied der Personen als solcher zu abstrahieren. Bleibt die Handlung nach Ausführung dieser Abstraktion noch möglich, so ist sie erlaubt, andernfalls verboten. Das Kriterium der Rechtlichkeit der Handlung liegt also darin, dass eine die beiderseitigen Interessen in sich vereinigende Person sich zu ihr entschliessen könnte. Diesen Satz nenne ich Abwägungsgesetz.«<sup>9)</sup>

Unbestreitbar hat das nelsonsche Prinzip von der Abwägung der Interessen bei gleichzeitiger Abstraktion von *d e i n e m* und *m e i n e m* etwas ausserordentlich Bestrickendes, und es harmoniert ausgezeichnet mit dem Grundpostulat des allgemeinen Rechtsbewusstseins. Gerechtigkeit sei Gleichheit, Unbeachtung aller Verschiedenheit der Person. Ebenso zweifelsfrei ist, dass hinter der Vorstellung der Juristen von einer gleichmässigen Interessenabwägung als Prinzip für die gerechte juristische Lösung eines Interessenkonflikts ein ähnliches Prinzip wie das nelsonsche liegt. Wir haben deshalb allen Grund, diesem Prinzip weitgehende Aufmerksamkeit zu widmen um zu sehen, ob es hier gelungen sein sollte, unser dunkles Rechtsbewusstsein auf theoretisch unanfechtbare Weise in einem rationellen Prinzip zu Tage zu fördern. Wir sehen vorläufig ab von der Wahrhaftigkeit und Beweisbarkeit des Prinzips und beschränken uns auf eine Untersuchung seines Sinnes.

Das nelsonsche Prinzip formuliert eine Bedingung, die die Handlung, um nicht von dem Bann der Pflicht getroffen zu werden, unter einer gewissen hypothetischen, tatsächlich nicht erfüllten Voraussetzung erfüllen muss. Um den Inhalt des Prinzips verstehen zu können, ist deshalb erforderlich, erst die Bedeutung des *G e d a n k e n e x p e r i m e n t e s* klarzulegen, auf dessen Grundlage die Bedingung gestellt wird, und dann erst diese *B e d i n g u n g* selbst zu bestimmen.

Das Gedankenexperiment besteht nach Nelson in der Annahme, dass alle von der Handlung berührten Interessen — sowohl die des Handelnden selber als die anderer — die eignen des Handelnden selber seien. Dasselbe wird auch in der Forderung ausgedrückt, sich die nur numerische Verschiedenheit der Personen aufgehoben zu denken.

<sup>9)</sup> A. a. O., 133 und 134.

Was die letztere Formulierung betrifft, so scheint sie gemäss dem oben gesagten bedenklich. Sie beruht auf der Voraussetzung, dass gewisse Bestimmtheiten qualitativ seien, andere dagegen numerisch, eine Voraussetzung, deren Unhaltbarkeit wir oben dargelegt haben. Alle Bestimmtheiten sind qualitativ. Die Aufforderung, sich die nur numerischen Bestimmtheiten als aufgehoben vorzustellen, ist deshalb sinnlos. Sie lässt sich auch nicht in die Forderung umdeuten, sich die individuellen Bestimmtheiten der Wirklichkeit als aufgehoben vorzustellen. Denn die Wirklichkeit kennt keine Zweiteilung der Bestimmtheiten in individuelle und generelle. Das Wirkliche als solches lässt sich nur durch die Anschauung bestimmen und ist deshalb notwendigerweise individuell bestimmt. Alle Bestimmtheiten eines wirklichen Objekts müssen deshalb sowohl qualitativ als individuell sein.

Wir wollen deshalb untersuchen, ob in der ersten Formulierung der Hypothese, in der die Forderung enthalten ist, sich alle intervenierenden Interessen, und zwar auch die anderer, als in der handelnden Person vereinigt vorzustellen, etwas hiervon Verschiedenes ausgedrückt sein sollte.

Wir sollen uns also B — die handelnde Person — als nicht nur mit den eigenen Interessen versehen vorstellen, sondern auch mit denen A's, mit anderen Worten, wir sollen uns die Summe der Interessen A's und B's vorstellen und dabei von ihrer Zugehörigkeit zu A und B abstrahieren. Dabei stossen wir jedoch auf Schwierigkeiten. Ich kann mir z. B. B als mit der Auffassung A's von dem Gesetz der Schwere versehen vorstellen. Das bedeutet, dass ich B dieselbe diesbezügliche Bestimmtheit zuerkenne wie A. Dass ich diese Auffassung die »A zugehörige Auffassung« nenne, bedeutet, dass sie in einer gewissen Relation zu A steht, dass A sie »hat«. Dass sie gleichzeitig auch die »B zugehörige« ist, bedeutet, dass sie in derselben Relation zu B steht, dass auch B sie »hat«. Die Voraussetzung dafür, dass ich mir eine »A zugehörige« Bestimmtheit als auch »B zugehörig« vorstellen kann, ist wie klar ersichtlich die, dass die Bestimmtheit als kraft ihrer selbst gegeben vorstellbar ist, und zwar derart, dass das Suffix »A zugehörig« nicht etwa einen Teil der Bestimmtheit selber bezeichnet, sondern die Relation ausdrückt, in der die Bestimmtheit zu A steht. (»Die Auffassung von dem Gesetz der Schwere« ist vorstellbar an sich, ungeachtet wer sie »hat«). Sonst wäre die Aussage dass A's Bestimmtheit B's Bestimmtheit sei, ein Widerspruch in sich. Soll ich mir also vorstellen, dass A's Interesse auch B's sei, muss ich mir das Interesse selbst oder seinen Inhalt vorstellen können, ungeachtet, wer es »hat«. Aber dies ist unmög-

lich. »A's Interesse an der Erhaltung des Lebens« lässt sich nicht analog mit »A's Auffassung von dem Gesetz der Schwere« als ein gewisses objektives »Interesse an der Erhaltung des Lebens« verstehen, das dadurch zum Interesse A's wird, dass A es »hat«. Denn das Interesse ist auch seinem Inhalt nach das Interesse A's: es ist das Interesse an der Erhaltung des *eigenen* Lebens A's. Aber dies Interesse ist unvorstellbar als Interesse B's. Es ist denkbar, dass B an der Erhaltung »seines eigenen Lebens, des Lebens B's« interessiert ist, oder an der Erhaltung »des Lebens A's«, nie aber an der Erhaltung »seines eigenen Lebens, des Lebens A's«. Die Unmöglichkeit, sich das Interesse A's als Interesse B's vorzustellen, beruht also darauf, dass das Interesse — im Gegensatz zur »Auffassung« — seinem Wesen nach subjektzugehörig ist; das Interesse ist Interesse an etwas als ein Gut für ein Subjekt.

Der Widerspruch zeigt sich bei Nelson auch auf folgende Weise: Wir sollen uns, heisst es, die Verschiedenheit der Person zwischen dem Handelnden und dem Behandelten als aufgehoben, und alle Interessen als in *einer* Person, und zwar der des Handelnden, vereinigt vorstellen. Welche Interessen sind es nun, die wir uns auf die alleinige Person des Handelnden, übertragen vorstellen sollen? Es sind die Interessen des *Anderen*, d. h. wir sollen uns vorstellen, »wie *er* wünschen würde, dass *wir* handeln«. <sup>10)</sup> Aber diese Angabe setzt ja eben voraus, dass ein »*er*« und ein »*wir*« existieren, was mit der Annahme in Widerspruch steht, dass die Verschiedenheit der Person aufgehoben sei. Kurz und gut, man kann nicht von uns verlangen, uns jede Verschiedenheit der Person als aufgehoben vorzustellen und gleichzeitig diesen angenommenen Zustand als durch Eigenschaften charakterisiert, die Verschiedenheit der Person voraussetzen. Der Begriff »das Interesse des Anderen« allein setzt Verschiedenheit der Person voraus. Hebe ich nun diese auf, wird es sinnlos zu sagen, ich solle mir »die Interessen des Anderen« als meine eigenen vorstellen, denn dieser Begriff hat seinen Sinn verloren.

Man könnte nun fragen, ob nicht das nelsonsche Prinzip als ungenauer Ausdruck für eine der oben erwähnten zwei Möglichkeiten zu verstehen sei, sodass jenes Interesse, das B zuerkannt werden soll, entweder B's mittelbares Interesse an dem Gut als Gut für A (das Leben A's) oder B's unmittelbares Interesse an einem Gut, das sich zu B so verhält, wie das Gut A's zu A (das eigene Leben B's) darstellt.

Die erstere Möglichkeit ist jedoch keine, wie sich bei näherem Zuse-

<sup>10)</sup> A. a. O., 174.

hen ergibt. Solange wir den Unterschied zwischen »eigenem« und »fremdem« Interesse (in der Bedeutung unmittelbaren und mittelbaren Interesses) beibehalten, erreichen wir nicht jene Gleichstellung der Personen und ihrer Interessen, die auszudrücken Nelson anstrebt. Auf diese Weise wird das Prinzip nur zu einem Hinweis darauf werden, wie die Rücksicht auf andere (das mittelbare Interesse) sich mit dem Egoismus (dem unmittelbaren Interesse) tatsächlich vereinigt, während das Prinzip eben eine Norm für diesen Ausgleich finden sollte. Dass diese erstere Möglichkeit auch nicht die Absicht Nelsons zum Ausdruck bringt, geht daraus hervor, wie er die Anwendung seines Prinzips illustriert.

Wenn B vor der Wahl steht, ob er einem in Not befindlichen zur Hilfe kommen oder auf seine Bequemlichkeit Rücksicht nehmen soll, sagt Nelson, braucht er nur das Interesse des anderen mit dem eigenen vereinigt sich vorzustellen. Er sieht dann, dass er selbst nicht die Hilfeleistung entbehren möchte, selbst auf Kosten seiner Bequemlichkeit. — Es geht hieraus hervor, dass B sich selber als notleidend vorzustellen habe, und dass also das B zuzuerkennende Interesse ein unmittelbares Interesse an der Erhaltung des eigenen Lebens, des Lebens B's sei.

Versuchen wir uns also mit der zweiten Möglichkeit, bei der es unsere Aufgabe ist, uns vorzustellen, dass bei B ein unmittelbares Interesse an einem Gut vorliege, das sich so zu B verhält wie das Gut, an dem A tatsächlich ein Interesse hat, sich zu A verhält (das Leben B's verhält sich zu B wie das Leben A's zu A). Aber hierzu ist jedenfalls zu bemerken, dass diese Aufgabe nur in solchen Fällen wie dem genannten möglich ist, wo die sich widerstreitenden Interessen im Gegenstand ungleich benannt sind (Leben-Bequemlichkeit), nicht aber in solchen, wo der Interessengegensatz nur durch die Verschiedenheit der Person in Erscheinung tritt, insofern als jeder Gegensatz schwindet, wenn die Interessen als in einer Person vereint gedacht werden. Nehmen wir als Beispiel einen Apfelbaum mit Äpfeln, bei dem A das Interesse hat, ungestört von B von den Äpfeln essen zu dürfen und umgekehrt B das Interesse, ungestört von A sich ihrer zu bedienen. In diesem Fall sich ein mit dem Interesse A's analoges Interesse bei B vorzustellen wird unmöglich, sobald die Verschiedenheit der Person wegfällt, da das Interesse gerade auf ihr beruht; auch würde hiervon abgesehen eine solche Vorstellung nicht über das aktuelle Interesse B's hinausführen. Denken wir uns die Verschiedenheit der Person aufgehoben, wird es natürlich unmöglich, sich in der einzigen Person Interessen vorzustellen, die gerade durch die Mehrzahl der Personen bedingt ist, nämlich alle Verteilungsinteressen.



Ferner ist der Gedanke auch in solchen Fällen unmöglich, in denen dem Handelnden eine Mehrzahl von Interessen gegenüberstehen, zu denen bei dem Handelnden nur ein einziges analoges Interesse denkbar ist. Nelson spricht an einer Stelle von einem Interessenstreit, der dadurch entsteht, dass seltene Kulturwerte nur auf Kosten von Tausenden von Menschenleben zu erhalten sind. Wie soll ich mir mein Interesse an meinem eigenen Leben vertausendfältigt vorstellen?

Hieraus erhellt, dass beide Möglichkeiten keine sind. Die Hypothese Nelsons beruht in Wirklichkeit auf einer unklaren Vermengung unvereinbarer Gedanken. Wenn gesagt wird, ich solle mir das Interesse eines Andern als mein eigenes denken, so liegt, nach dem, was oben gesagt wurde, hierin, 1) dass ich es mir als mein eigenes in der Bedeutung eines unmittelbaren eigenen Interesses vorstellen solle; 2) dass es sich um das Interesse eines andern in der Bedeutung eines Interesses an einem Werte, der für einen andern einen Wert darstellt, handle. Aber das bedeutet, dass das Interesse als »meines« nur ein mittelbares sein kann. — Ich soll mir also ein unmittelbares Interesse als mittelbar vorstellen; dies ist ein Widerspruch in sich.

Generell lässt sich sagen, es sei von vornherein absurd, jene Rolle, die die Rücksicht auf die Interessen anderer für unsere Handlungen spielen kann, durch die Fiktion, das diese Interessen unsere seien, ausdrücken zu wollen. Denn dadurch hebt man gerade jenes Verhältnis auf, dessen Bedeutung auszudrücken ist, nämlich dass wir nicht allein auf der Welt seien, sondern in Gemeinschaft mit andern. Die allgemeinmenschliche Vorstellung, dass wir in unserm Handeln auf die Interessen anderer eine gewisse Rücksicht nehmen sollen, lässt sich ganz einfach als eine Forderung ausdrücken, uns auch für das, was unmittelbar andere interessiert, zu interessieren. Wenn Nelson geglaubt hat, dies durch die Fiktion ausdrücken zu können, dass die Interessen anderer meine Interessen seien, so rührt das wahrscheinlich daher, dass Nelson (mit Kant) davon ausgeht, dass alle natürliche Interessen als solche egoistisch seien, d. h. nicht in dem unmittelbaren Interesse eines anderen fundiert. Die Voraussetzung dafür, dass die Interessen in Wirklichkeit entgegengesetzter Natur seien, wie »dein« und »mein«, ist ein Ausdruck für diese Annahme. Das hindert Nelson, sich vorzustellen, dass »mein« Interesse auf dem »deinigen« fundiert sein kann, ein Überbau über »dein« Interesse sein kann, weil in dem, »was dich unmittelbar interessiert«, ein Interesse für mich liegen kann.

Soll Nelsons Hypothese überhaupt einen Sinn haben, muss sie des-

halb als die Forderung formuliert sein, sich den Handelnden als mit einer Anzahl mittelbarer Interessen, die auf der entsprechenden Anzahl intervenierender fremder Interessen fundiert sind, versehen vorzustellen. Ferner muss wohl angenommen werden, dass das mittelbare Interesse dieselbe »I n t e n s i t ä t« habe wie das analoge Interesse an einem entsprechenden Objekt als unmittelbarer Wert für den Handelnden selbst hat (mein mittelbares Interesse an dem Leben oder der Apfelernte eines andern muss dieselbe Intensität haben wie mein unmittelbares Interesse an meinem eigenen Leben oder meiner eigenen Apfelernte). Es muss allerdings betont werden, dass auf diese Weise von dem nelsonschen Prinzip von der Aufhebung der Verschiedenheit der Person auch nicht ein Jota übriggeblieben ist; im Gegenteil beruht die Unterscheidung zwischen den unmittelbaren und mittelbaren Interessen des Handelnden gerade auf der Unterscheidung zwischen »mir selber« und »den andern«. (Unten wird gezeigt, dass auch diese letzte denkbare Möglichkeit ausgeschlossen ist).

Nachdem wir nun die im Moralprinzip enthaltene Hypothese kritisiert haben, gehen wir zur Betrachtung der B e d i n g u n g über, die die Handlung nach dieser Hypothese erfüllen muss, um nicht pflichtwidrig zu sein. Dass eine solche Bedingung neben der Hypothese aufgestellt werden muss, ist einleuchtend. Allein in der fiktiven Annahme, dass der Handelnde mit diesen oder jenen Interessen ausgerüstet ist, liegt noch keine Bestimmung einer Forderung an die pflichtgemässe Handlung.

Diese Bedingung drückt Nelson nun so aus: der Handelnde soll bei der angegebenen Hypothese in seine zu beurteilende Handlung einwilligen können,<sup>11)</sup> die Handlung soll möglich sein,<sup>12)</sup> der Handelnde soll die Handlung beschliessen oder wollen können<sup>13)</sup> u. dgl. Daraus ergibt sich die Frage: was heisst »einwilligen k ö n n e n«; die Handlung »beschliessen oder wollen k ö n n e n«; die »M ö g l i c h k e i t« der Handlung; und auf welchen Gesetzen soll diese Möglichkeit beruhen?

Von vorn herein muss die Möglichkeit als ausgeschlossen gelten, hiermit könne gemeint sein, die Handlung sei sittlich möglich, denn eine solche Annahme würde offenbar zu einem *circulus vitiosus* führen.

Die naheliegendste Deutung ist die, dass die Möglichkeit der Hand-

<sup>11)</sup> A. a. O., 133.

<sup>12)</sup> A. a. O., 134.

<sup>13)</sup> A. a. O., 134 und 181.

lung ihre faktische Möglichkeit bei der gedachten Voraussetzung nach psychologischen Naturgesetzen sei. Hiermit stimmt überein, dass die Interessen laut Nelson »Antriebe« seien, die auf den Willen einwirken und nach ihrem Kräfteverhältnis mit der »Notwendigkeit des Müssens« die Handlung bestimmen, die dann tatsächlich erfolgt.<sup>14)</sup> »Ob ich mich aber zu einer Handlung entschliesse oder nicht, hängt lediglich von dem Verhältnis der Stärke der Interessen ab, die ich für und gegen die Handlung habe.«<sup>15)</sup> Aber wenn der Entschluss notwendig von den gegebenen Interessen bestimmt ist, muss die »Möglichkeit«, sich zu der Handlung zu entschliessen, gleichzeitig Notwendigkeit hierzu bedeuten. Die Bedingung muss dann korrekt so lauten, dass die Handlung eine solche sei, wie der Handelnde sie unter der angegebenen Hypothese nach der psychologischen Kausalgesetzlichkeit tatsächlich ausführen würde und ausführen würden müsste. Wenn man dagegen annimmt, dass die Fähigkeit, sich zu entschliessen und zu wollen freie Willkür gegenüber den Interessen sei, verliert die Bedingung jeglichen Inhalt, weil dann jedes Kriterium für die Möglichkeit der Handlung fehlt, oder besser, weil die Handlung kraft der freien Willkür, unabhängig von der gedachten Interessenlage, stets möglich sein wird.

Jetzt entsteht jedoch eine neue Schwierigkeit, die wir aber nur kurz berühren wollen: während die zu beurteilende Handlung nicht als notwendig durch die wirklichen Interessen des Handelnden bestimmt gedacht werden kann, da das Sittengesetz ja gerade eine Forderung, anders zu handeln, als es diese Interessen heischen, ist, beruht die im Gesetz ausgedrückte Bedingung, wie wir gesehen haben, dagegen auf der Voraussetzung, dass die Handlung notwendigerweise durch die Interessen bestimmt sei. Das Sittengesetz impliziert also sowohl die Voraussetzung, dass die Handlung durch die gegebenen Interessen bestimmt sei, als auch das Gegenteil. Es ist die uns von Kant her wohlbekannte Antinomie, die hier wieder auftaucht. Nelson, der Kants metaphysische Zweiteilung des Willens verschmätzt, meint, diese Antinomie auflösen zu können, indem er die an sich unnötige Voraussetzung aufhebt, dass ein Verlauf, der Naturgesetzen untersteht, vollständig durch sie bestimmt und in keiner Be-

<sup>14)</sup> »In der Natur gibt notwendig die stärkste Kraft den Ausschlag: es hängt nur von der relativen Stärke der auf den Willen eines Menschen wirkenden Antriebes ab, welche Handlung er tut. Es geschieht nämlich mit der Notwendigkeit des Müssens diejenige Handlung, auf die sich der stärkste Antrieb richtet«, a. a. O., 285 vgl. 346.

<sup>15)</sup> A. a. O., 237.

ziehung willkürlich sei.<sup>16)</sup> Selbst gesetzt den Fall, dass eine solche Aufteilung von Freiheit und Notwendigkeit möglich wäre, würde sie jedoch auf keinen Fall Nelson aus dem vorliegenden Widerspruch herausführen. Denn es ist selbstverständlich, dass das Sittengesetz die Freiheit der Handlung voll und unbedingt fordern muss und sich nicht mit der Freiheit innerhalb eines gewissen Spielraums begnügen kann, die nach der unvollständigen Bestimmung der Handlung durch die tatsächlichen Interessen übriggelassen wird. Wir können jedoch an dieser Stelle von dieser Schwierigkeit absehen, die für alle Pflichtethik, ja vielleicht für alle Ethik überhaupt gemeinsam ist, und nicht das nelsonsche System besonders berührt.

Falls ein Moralprinzip nach den hier angegebenen Gesichtspunkten wirklich denkbar wäre (bezüglich der Formulierung sowohl der Hypothese als auch der Bedingung), so liesse sich mit vollem Recht sagen, es sei ein Prinzip, dessen Leitgedanke die normative Forderung nach Gerechtigkeit oder Gleichheit in Bezug auf die intervenierenden Interessen sei. Diese selbst sind de facto gegeben. Das Normative ist die Forderung, dass so gehandelt werde, wie gehandelt werden würde, falls jedes intervenierende fremde Interesse bei dem Handelnden in einem mittelbaren Interesse repräsentiert wäre, dessen motivierende Kraft allein durch ihr Objekt bestimmt wäre, und die also unabhängig von ihrer Referenz zu einem fremden Subjekt wäre oder gleich der Kraft des analogen unmittelbaren Interesses. Dies müsste also die genaue Bedeutung der Vorstellung des allgemeinen Bewusstseins von der Gerechtigkeit als von der Forderung, dass alle berührten Interessen ohne Ansehung der Person in gleicher Weise berücksichtigt werden sein sollen.

Wir wollen jetzt zeigen, dass jedoch ein Prinzip nach diesen Richtlinien nicht möglich ist; es beruht in Wahrheit auf Voraussetzungen, nach denen das eigentlich Praktische in der Annahme ursprünglicher subjektiver Rechte (Naturrechte) und objektiver materieller Werte (Wertethik) liegt.

Die Vorstellung, die sittliche Forderung sei eine Resultante einer Abwägung der von der zu beurteilenden Handlung (oder Unterlassung) berührten Interessen, setzt augenscheinlich die Annahme voraus, dass jede Handlung (oder Unterlassung) eine endliche Anzahl Interessen berühre, deren jedes einen bestimmten endlichen Inhalt oder ein

<sup>16)</sup> A. a. O., 295 f.

bestimmtes Gewicht hat oder eine gewisse Komponente in dem Parallelogramm der Kräfte repräsentiert. Hiermit stimmt auch die natürliche Ausdrucksweise überein. Wenn z. B. eine Bank zusammenbricht, so sagt man, dass in diesem Interessenkonflikt das Interesse der Sparer in der Rettung ihrer Ersparnisse, das der Aktionäre in der Erhaltung des Aktienkapitals, das der Gläubiger in der Rückzahlung ihrer Guthaben bestehe. Wenn aber »Interesse an etwas« nur in unseren natürlichen Neigungen, Wünschen, Wertschätzungen von Dingen, die für uns Gutes darstellen, fundiert wäre, bestünde keine Veranlassung, das Interesse derartig zu beschränken. In dem erwähnten Falle müsste man zugeben, dass die Sparer daran interessiert sind, über ihre Einzahlungen hinaus noch 100 oder 1000 RM extra zu bekommen. Wenn ich eine Ware gekauft habe, habe ich nicht nur ein Interesse, das Gekaufte zu erhalten, sondern darüber hinaus noch das doppelte und dreifache und ferner noch ein Interesse die Kaufsumme erlassen zu bekommen. Da das Interessenprinzip auch noch für die Beurteilung der Unterlassung gelten soll, muss des weiteren beachtet werden, dass ich allein dadurch, dass ich bin, wie ich bin, und handle, wie ich handle, ununterbrochen das Interesse eines jeden andern Menschen daran, dass ich etwas für ihn besonders Vorteilhaftes tue, kränke. Diese Betrachtungen, die vielleicht etwas verschoben anmuten, illustrieren einen äusserst reellen und bedeutungsvollen Sachverhalt, nämlich dass der Begriff des Interesses, falls es nur in dem für den Interessierten Wünschenswerten und Vorteilhaften begründet wird, überhaupt keine endliche Grösse hat und keine im Verhältnis zu einer bestimmten Situation plastische Form, sondern masslos in das Unendliche und Formlose hinauswächst, sodass es völlig unmöglich wird, »das Interesse« als einen bestimmten und endlichen Faktor in eine Abwägung einzuführen. Ich habe ein Interesse daran, dass allen Einwohnern meines Landes eine jährliche Abgabe von 10 RM an mich auferlegt werde. Wenn trotzdem niemals versucht wird, solch extravagante Interessen in eine ernsthafte praktische Diskussion einzuführen, so ist daraus ersichtlich, dass der Begriff »Interesse«, mit dem man in der Praxis operiert, in etwas anderem fundiert und durch etwas anderes begrenzt ist als nur in dem beziehungsweise durch das für den Interessierten Wünschenswerte oder Vorteilhafte.

Es wäre jetzt sehr verlockend, mit Rousseau, Kant, Fichte und vielen anderen anzunehmen, dass der Abbau des schrankenlosen Interesses bis

zu dem Ausmass, mit dem in der Praxis gerechnet wird und das die Forderungen der Gerechtigkeit bestimmt, durch gegenseitige Aufhebung der Interessen entstehe oder nach dem Prinzip ihrer allgemeinen Vereinbarkeit. Der Käufer möchte den Verkäufer übervorteilen, und umgekehrt der Verkäufer den Käufer. Ich wünsche mir eine Sonderausgabe zu meinen Gunsten, andere wollen wiederum einen Vorteil für sich. Das lässt sich aber nicht mit einander vereinigen; die einzelnen Interessen heben einander gegenseitig auf, und übrig bleibt jene Interessenlage, die die gegenseitige allgemeine Vereinbarkeit der Interessen ausdrückt.

Aber wie wir anlässlich unserer Erörterung Kants und unserer Analyse des Begriffes der Allgemeingültigkeit gezeigt haben, ist dies ein Trugschluss. Die blosse Forderung nach Vereinbarkeit gemäss einem allgemeinen Gesetz ist nichtssagend, solange nicht der Inhalt dieses Gesetzes festgelegt ist. Es lässt sich ein Gesetz denken, nach dem eine Klasse weniger aber mächtiger Personen von andern Vorteile zu empfangen hat. Der Begriff eines allgemeinen Gesetzes schliesst nicht Ungleichheit aus, solange diese nur durch begrifflich bestimmte Qualitäten bestimmt ist. Überhaupt kann, solange nicht auf anderem Wege eine Norm geschaffen ist, nicht von einer »Übervorteilung« die Rede sein, und jede faktische Ordnung wird als solche gerecht sein.

Wenn wir in dem oben angeführten Beispiel von dem Zusammenbruch einer Bank nicht von dem »Interesse« der Sparer, mehr als ihre Einlagen refundiert zu bekommen sprechen, so rührt das daher, dass uns ein solches Interesse völlig unbegründet und unberechtigt erscheint. Es würde auch niemand jemals auf die Idee kommen, dass ein solches Interesse berücksichtigt werden könnte. Das bedeutet, dass die Vorstellung von dem Interesse als einer bestimmt gegebenen, abgegrenzten Grösse, die sich gegen andere abwägen lässt, notwendig die Existenz einer normativen Ordnung als Legitimation und Mass des Interesses voraussetzt.

Soll nun das Interesse — wie es bei Nelson der Fall ist — selbst zur Begründung eines normativen Systems dienen, so muss, soll ein *circulus vitiosus* vermieden werden, notwendigerweise angenommen werden, dass es Legitimation und Mass in sich selbst besitze, folglich ein natürliches Recht sei.

Hieraus ergibt sich, dass der Interessenbegriff bei Nelson nur eine maskierte Form der naturrechtlichen Annahme eines durch sich selbst (d. h. nicht kraft eines begrifflichen Gesetzes) berechtigten Interesses oder natürlichen Rechtes ist, und dass das Praktische insofern bereits

ausserhalb des Gleichheitsgesetzes liegt. Historisch gesehen ist das nicht verwunderlich. Der Weg zum Naturrecht führt über Fries.

Bekräftet wird diese Deutung durch die Beobachtung, dass Nelson in der Tat auch keineswegs nur mit den bloss faktischen Interessen operiert, sondern mittels einer Reihe erklärender Verklausulierungen sein Prinzip nach ganz anderen Voraussetzungen entwickelt.

So gibt Nelson zu, dass wir in manchen Fällen uns gar nicht darauf einlassen, bei unseren sittlichen Urteilen die kollidierenden Interessen anderer gegen die unsrigen abzuwägen. Es gibt Interessen, die in Betracht zu nehmen wir uns von vorn herein weigern, nämlich jene, die wir als verwerflich, d. h. unsittlich oder als gegen das Sittengesetz streitend, d. h. als rechtswidrig erachten.<sup>17)</sup> Jedoch meint Nelson, dass hierin keine Abweichung von dem aufgestellten Prinzip liege, sondern dass diese Beurteilung im Gegenteil eine Folge des Prinzips sei, weil ein Interesse, dessen Befriedigung seinerseits gegen das Sittengesetz streiten würde, natürlich nicht selbst bei der weiteren Anwendung des Gesetzes in Betracht kommen könne.<sup>18)</sup> Diese Ausführungen dürften jedoch nichts anderes sein als ein eklatanter Sophismus, der darüber zu decken hat, dass gerade hierdurch die Voraussetzung der natürlichen Rechte eingeführt wird.

Wenn wir, wie Nelson verlangt, davon ausgehen, dass die Verwerflichkeit eines Interesses nicht ursprünglich gegeben ist, sondern erst durch das Gesetz erkannt werden kann, so muss das Gesetz notwendigerweise nach seinem Inhalt sich auf die tatsächlichen Interessen als solche beziehen. Wenn dies aber der Fall ist, kann die Anwendung des Gesetzes in dem einen Fall unmöglich mit sich führen, dass der Inhalt des Gesetzes in einem andern Fall ein anderer wird und sich nun auf die Interessen bezieht, wie diese nach ihrer im voraus geprüften Gültigkeit dem Gesetze nach sind. Dass die Befriedigung eines Interesses den Forderungen des Gesetzes widerstreitet, zeigt, dass die entsprechende Handlung pflichtwidrig ist, aber weiter nichts, insbesondere nicht, dass das betreffende Interesse davon ausgeschlossen sei, bei der »weiteren« Anwendung des Gesetzes in Betracht zu kommen. Dies wäre eine Behauptung, die sich nicht analytisch aus dem Satz ableiten lässt, dass eine Handlung, die die Befriedigung des Interesses bezweckt, pflichtwidrig sei. Übrigens ist die Konstruktion logisch unmöglich, da es sich bei der

<sup>17)</sup> A. a. O., 183, 236.

<sup>18)</sup> A. a. O., 183.

Beurteilung des Interesses und seiner Ausschliessung davon, selber in Betracht zu kommen, nicht um ein zeitliches »vor« und »nach« handelt, sondern um eine gegenseitige logische Abhängigkeit, die nicht realisierbar ist. Untersuchen wir die beiden Interessen A und B, so müssen wir, um entscheiden zu können, ob A verwerflich ist oder nicht, das Gesetz anwenden; dazu müssen wir aber wissen, ob B verwerflich ist, oder nicht. Aber um diese Frage lösen zu können, müssen wir wiederum zuerst wissen, ob A verwerflich ist. Die Aufgabe ist unlösbar.

Daraus folgt: wenn Nelson und das allgemeine Gerechtigkeitsbewusstsein dennoch mit verwerflichen oder rechtswidrigen Interessen operiert, die als solche davon ausgeschlossen sind, bei der Interessenabwägung in Betracht zu kommen, so kann dieses nur bedeuten, dass ursprünglich, von der Abwägung unabhängige Rechte vorausgesetzt werden, die die gegen sie streitenden Interessen rechtswidrig machen und sie von der Abwägung ausschliessen. Wenn z. B. niemand auf die Idee kommt, das Interesse A's daran, eine Sache von B zu stehlen, mit dem Interesse B's, sie zu behalten, abzuwägen, so beruht das darauf, dass das Interesse A's gemäss der bestehenden Ordnung von vornherein als nicht nur gegen die Interessen B's streitend gilt, sondern auch gegen ein Recht B's. Wenn nun derselbe Gedanke in einem System wiederkehrt, das sich nicht auf eine bestehende Ordnung bezieht, sondern das selbst die Aufgabe hat, eine Ordnung zu bestimmen, so ist die Voraussetzung dafür die, dass es Interessen gebe, die schon kraft ihrer selbst Rechte sind.

Auf dem Gerechtigkeitsbegriff ist Nelsons Vergeltungsgesetz und die Lehre von der Strafe basiert. Es lassen sich deshalb gegenüber diesen Theorien genau dieselben Gesichtspunkte anführen.

Das Abwägungsprinzip bedeutet eine Aufforderung an den Handelnden, so zu handeln, wie er es tun würde, wenn er mit gewissen, näher umschriebenen Interessen versehen wäre. Dies setzt aber voraus, dass der Handelnde weiss, wie er unter den gegebenen Voraussetzungen handeln würde. Wie aber kann er ein solches Wissen erwerben?

Es liessen sich die Dinge zunächst so vorstellen, dass die Aufforderung eine Aufforderung an den Handelnden bedeute, sich in seiner Phantasie als mit den betreffenden Interessen versehen so lebendig vorzustellen, dass diese Interessen wirklich als Impulse, die eine gewisse Handlungsweise motivieren, erlebt werden. Diese Handlungsweise ist dann die gesuchte sittlich richtige Handlung. Wir sehen hier ganz von



der Frage ab, ob es möglich ist, die zu erphantasierenden Voraussetzungen derart anzugeben, dass die Aufgabe möglich wird, und beschränken uns auf die Feststellung, dass jenes Wissen um das Sittliche, das auf diese Weise zu erlangen wäre, voll und ganz in dem subjektiven Erlebnis des konkreten Falls liegen würde, sich aber auf keinerlei Weise außerhalb des aktuellen Erlebens der konkreten Motivation fixieren oder objektiv bestimmen liesse. Eine jede moralische Argumentation wäre ausgeschlossen, alles wäre mit der Aufforderung und dem Erlebensakt, in dem diese erfüllt wird, gesagt. Aber anscheinend ist es weder Nelsons Absicht noch die des allgemeinen Gerechtigkeitsbewusstseins, sich mit diesem Ergebnis abzufinden.

Die Frage wird jetzt die, ob es möglich ist, sich das Wissen, wie man aus einer nicht vorliegenden Interessenlage heraus handeln würde, als auf anderer Weise erworben vorzustellen. Der Gedanke scheint der zu sein, dass man aus der gegebenen Interessensituation heraus, wenn die Interessen durch die Stärke bestimmt gegeben sind, die Handlung sollte folgern können. Es wird dabei vorausgesetzt, dass das »stärkere« Interesse vor dem »schwächeren« den Vorrang hat. Hierzu ist jedoch zu bemerken, dass die einzige Weise, wie wir erfahren können, welches der beiden Interessen das »stärkere« ist, die tatsächlich erlebte Wahl zwischen beiden ist. Die »Stärke« des Interesses bedeutet in der Tat nichts anderes als die Tatsache, dass gerade es vorgezogen wird. Hieraus folgt die Unmöglichkeit, zuerst die »Stärke« der Interessen anzugeben und nachher die Handlung zu folgern, in der sie resultieren werden.<sup>19)</sup>

(Ich bemerkte oben, dass wenn die von Nelson angegebene Hypothese, unter der der Handelnde sich vorzustellen hat, überhaupt einen Sinn haben soll, sie bedeuten müsse, dass der Handelnde mit mittelbaren Interessen von derselben »Stärke« versehen sein müsste, wie sie die analogen unmittelbaren haben. Wir sehen nun, dass uns auch dieser Ausweg verschlossen ist. Denn es ist unmöglich, die »Stärke« eines Interesses anders als durch das Resultat der Handlung zu bestimmen. Die »Stärkegleichheit« des mittelbaren Interesses mit dem unmittelbaren Interesse bedeutet, also dass es zu demselben Resultat führen würde, wie wenn es als unmittelbar erlebt worden wäre. Da es aber ein Widerspruch in sich ist, sich das mittelbare Interesse als unmittelbar vorzustellen, fehlt der »Stärkegleichheit« überhaupt jeder Sinn).

<sup>19)</sup> Vgl. oben V, 3, b, und analog Kap. VI, bei Anm. 157.

Die Hypothese liesse sich auch als die Forderung ausdrücken, sich die motivierende Kraft der Interessen als allein durch das Objekt bestimmt vorzustellen, d. h. unter Abstraktion von ihrer Referenz zum Subjekt und von ihrem dadurch bedingten Charakter als mittelbare oder unmittelbare Interessen. Hieraus erhellt, was wirklich hinter der Interessenabwägung verborgen liegt. Denn da das Interesse seinem Wesen nach ein *Erlebnis* im *Subjekt* ist und folglich von sich aus entweder unmittelbar oder mittelbar sein muss, so lässt sich die geforderte Abstraktion überhaupt nicht vornehmen. Die Forderung danach bedeutet, dass man in Wirklichkeit von dem Interessenbegriff und von der Interessenabwägung — als zwei in einem subjektiven Werterlebnis, bzw. in einem (unter gewissen Voraussetzungen gedachten) subjektiven Motivationsprozess fundierten Begriffen — abgekommen ist und statt dessen mit dem Begriff eines objektiven Gutes und der darin liegenden objektiven Aufforderung zur Handlung operiert. Die Abwägung der »Interessen« A's und B's beruht also in Wirklichkeit nicht auf einem Wissen darum, was die handelnde Person unter einer gewissen hypothetischen Voraussetzung tatsächlich vorziehen würde, sondern ausschliesslich darauf, welches Gut nach seinem von vorn herein zugeschriebenen objektiven Wert objektiv vorzuziehen ist. Dies bedeutet, dass das eigentlich Normative oder Praktische in dem Begriff eines objektiven Gutes und in der darin liegenden Aufforderung zur Handlung liegt.

Diese Deutung bestätigen die näheren Kommentare, die Nelson zu dem allgemeinen Gesetze gibt. Es kommt bei der Interessenabwägung, heisst es, nicht auf das tatsächlich vorliegende Interesse an, und nicht auf das, was bei der Abwägung tatsächlich vorgezogen wird, sondern nur auf das wohlverstandene und wahre Interesse, das nach seiner objektiven Vorzugswürdigkeit oder dem objektiven Wert des entsprechenden Gutes zu bestimmen ist.

Dass das Interesse das wohlverstandene im Gegensatz zu dem nur tatsächlichen sein soll, bedeutet die Forderung, von theoretischen Irrtümern zu abstrahieren. Das wohlverstandene Interesse ist jenes Interesse, das man haben würde, wenn man nicht mit Irrtümern betreffend theoretische Sachverhalte behaftet wäre.

Dass das Interesse das wahre sein soll, bedeutet die Forderung, von praktischen Irrtümern zu abstrahieren, d. h. die Forderung, dass das Interesse von einem wahren, objektiven Wert bestimmt sei, oder Ausdruck für eine wahre oder richtige Werterkenntnis sei. »Wenn man

also auch sagen kann, dass das Sittengesetz eine Regel der Abwägung der Interessen enthält, so kommt es dabei doch auf das Interesse nur insofern an, als dadurch der Wert seines Gegenstandes bestimmt wird, nicht aber auf das Interesse als psychischen Akt. Der psychologische Begriff des Interesses darf, als ein empirischer Begriff, in der Formulierung des Sittengesetzes, streng genommen, gar nicht vorkommen. Ob und mit welcher Stärke ein Interesse faktisch auftritt, ist eine Frage von theoretischer Entscheidung, und nur das Urteil über den Wert seines Gegenstandes und also über die Wahrheit des Interesses ist ein praktisches. Dieses praktische Urteil muss, um zu einer richtigen sittlichen Entscheidung zu dienen, seinerseits ein wahres und darf kein irriges Urteil sein.«  
 »Jedes Interesse legt seinem Gegenstand einen Wert bei. Dieser Wert kommt dem Gegenstand entweder zu oder nicht, und je nachdem ist die in dem Interesse liegende Wertung richtig oder falsch.«<sup>20)</sup> Dieser objektive Wert, nicht aber die empirische Stärke des Interesses, entscheidet, was objektiv vorzugswürdig ist. Des weiteren heisst es, dass der objektive Wert eine »Anforderung« zur Handlung oder eine »Aufgabe« enthalte. »Aber diese Aufgabe hat nicht den Charakter einer Pflicht. Wir sagen wohl von der vorzugswürdigen Handlung, dass sie geschehen »sollte«, ohne jedoch damit ausdrücken zu wollen, dass sie geschehen »soll«. Wir unterscheiden eine solche Aufgabe von der, die wir Pflicht nennen, durch das Wort »Ideal«. Die damit bezeichnete Anforderung ist nicht von der Art eines Imperativs, sondern wäre passender, zum Unterschied von diesem, ein Optativ zu nennen.«<sup>21)</sup>

Nach Nelson ist nun sowohl die quantitative Stärke (intensiv und extensiv) als ihr qualitativer Wert bei der Interessenabwägung in Betracht zu ziehen. Als Beispiel wird angeführt, dass es sittlich richtig sei, das an sich hochwertige Interesse, kulturelle Werte zu bewahren, zu opfern, wenn diese Bewahrung nur auf Kosten vieler Menschenleben zu erkaufen ist. Aber die Vereinigung quantitativer und qualitativer Rücksichten ist rationell oder objektiv eine Unmöglichkeit. Hierüber siehe oben V, 3, a. Nelson meint, dass man unter Hinweis darauf, wie eine »vollkommen gebildete« Person handeln würde, wenn die kollidierenden Interessen in ihm vereinigt wären, ein Kriterium dafür habe, wie die Berücksichtigung des einen Interesses mit der des anderen sich vereinigen.<sup>22)</sup> Mit andern Worten, Nelson versucht genau wie Mill

<sup>20)</sup> A. a. O., 527 und 244.

<sup>21)</sup> A. a. O., 259—60.

<sup>22)</sup> A. a. O., 252.

(»die erfahrenen Männer«, s. oben V, 3, b), das Objektive durch Hinweis auf ein Subjekt zu bestimmen, von dem anzunehmen ist, dass es Wissen um das Objektive besässe. Aber ein solcher Umweg ist stets ein sicheres Zeichen, dass man mit Dingen operiert, die ihrem Wesen nach keine objektiven Erkenntnisse, sondern subjektiv-irrationale Erlebnisse sind. Zu einem Kriterium, d. h. einem objektiven Merkmal gelangt man nicht auf diesem Wege. Denn um zu wissen, wer »vollkommen gebildet« ist, müssen wir eine neue »vollkommen gebildete Person« voraussetzen und so endlos weiter.

Hieraus ist ersichtlich, dass Nelsons Versuch, das sittliche Prinzip oder die Forderung nach Gerechtigkeit als eine im Verhältnis zu den gegebenen Interessen formale Forderung nach Gleichheit auszudrücken, gescheitert ist. Wenn nicht in die »Interessen« selbst ein normativer Wert hineingelegt wird, d. h. wenn nicht die Existenz natürlicher Rechte und objektiver Güter angenommen wird, hat die Forderung nach Gleichheit keinen Sinn, da andernfalls jedes Mass zur Bestimmung der zu vergleichenden Grössen fehlt. So wird das Normative primär in den objektiven Werten und deren idealen oder optativen Bestimmung der Handlung enthalten sein. Das Gleichheitsprinzip wird zum Ausdruck für die subsidiäre normative Erwägung, dass nicht nur die Summe des Gutes, sondern auch seine gleiche Verteilung eine praktische Norm, ein »Imperativ« neben dem »Optativ« der Summe sei.

Da Nelsons Lehre gemäss seinen eigenen methodischen Prinzipien nur eine Exposition der Vorstellungen des allgemeinen Bewusstseins sein will, und da sie ohne Zweifel im Wesentlichen auch eine analytische und systematische Bearbeitung der allgemeinen Gerechtigkeits- und Gleichheitsideologie ist, dürfen wir es wagen, unsere Kritik auch auf diese Ideologie auszudehnen. Wir dürfen feststellen, dass die Vorstellung des allgemeinen Bewusstseins von der Gerechtigkeit als gleicher Abwägung tatsächlicher Interessen ein nichtssagender und leerer Formalismus ist, der in Wirklichkeit die Annahme ursprünglicher natürlicher Rechte und objektiver materieller Werte verdeckt.

Wenn Nelson behauptet, mit seinem Prinzip dem Sittengesetz einen wirklichen Inhalt im Gegensatz zu dem leeren kantischen Formalismus gegeben zu haben, so ist dies insofern richtig, als in der Annahme natürlicher Rechte und objektiver Werte wirklich materielle praktische Prin-

zipien enthalten sind. Aber das ist natürlich keineswegs das, was Nelson mit seiner Behauptung gemeint hat. Nelson selbst meint, dass das eigentlich praktische Moment beim Gesetz in der Forderung nach Gleichheit im Sinne der Forderung nach Abstraktion von allen bloss numerischen Verschiedenheiten zwischen den Personen und ihren Interessen ausgedrückt sei. Aber abgesehen von dem Verweis auf die »Interessen« (das heisst in Wirklichkeit auf die natürlichen Rechte und die objektiven Werte) als das für das Sittengesetz relevante, drückt die Forderung nach Gleichheit selbst als solche absolut nicht mehr aus als der an sich leere Begriff der Allgemeingültigkeit oder Gesetzmässigkeit.

Als Resultat unserer Betrachtungen über Nelsons Bestimmung des Inhalts der Moral oder des Kriteriums der Pflicht können wir deshalb feststellen, dass er, soweit er durch die Vorstellung von Pflicht und deren immanenter Referenz zu dem Formalen (vgl. oben VII. 4. a) bestimmt ist, im Banne des kantischen leeren Formalismus bleibt: und dass er, soweit er wirklich der Pflicht einen Inhalt gibt, diesen aus den der Pflichtethik als solchen fremden Quellen, den natürlichen Rechten und den objektiven, materiellen Werten oder Gütern, schöpft.

#### *b. Deduktion des Kriteriums der Pflicht.*

Nachdem er das Prinzip der Moral exponiert hat, das heisst jenes Prinzip, auf dem unsere sittlichen Urteile, ganz abgesehen davon, inwieweit dieses Prinzip Anspruch auf objektive Wahrheit erheben kann, tatsächlich beruhen, sieht Nelson seine Aufgabe darin, dieses Prinzip zu deduzieren, d. h. eben die Rechtmässigkeit und objektive Wahrheit der ethischen Erkenntnis nach erkenntniskritischen Prinzipien zu rechtfertigen.

Wie oben (S. 349) gezeigt, erstrebt diese Deduktion keinen Beweis für das ethische Prinzip und noch viel weniger eine induktive Verifizierung. Wie alle andern obersten Prinzipien lässt sich auch dieses Prinzip selbst nicht beweisen,<sup>23)</sup> sondern sich nur als Inhalt einer unmittelbaren Erkenntnis nachweisen, die weder beweisbar ist noch eines Beweises bedarf, sondern im Gegenteil selbst den absoluten Ausgangspunkt für jeden Beweis und für alle Erkenntnis darstellt.<sup>24)</sup> Die Aufgabe der Deduktion ist deshalb, das sittliche Prinzip als Inhalt einer solchen

<sup>23)</sup> A. a. O., § 20.

<sup>24)</sup> A. a. O., § 27.

Erkenntnis als eines psychologisch-realen Faktums nachzuweisen.<sup>25)</sup> Ein psychologisches Faktum lässt sich jedoch nur auf der Basis der inneren oder psychologischen Wahrnehmung oder Erfahrung nachweisen.<sup>26)</sup> Die unmittelbare Erkenntnis ist jedoch (jedenfalls in diesem Falle) nicht unmittelbar wahrnehmbar.<sup>27)</sup> Die Aufgabe wird deshalb die, aus den unmittelbaren psychologischen Fakta die unmittelbare Erkenntnis als eine notwendige real-psychologische Voraussetzung für die gegebenen Fakta zu folgern. Der Verlauf der Deduktion wird also der, zuerst eine genaue Beschreibung der unmittelbar zugänglichen psychologischen Fakta, die in unserer praktischen Erkenntnis vorliegen, zu geben; dann diese Fakta durch eine erläuternde Theorie zusammenzufassen; und schliesslich in Übereinstimmung mit dieser hieraus die unmittelbare Erkenntnis als ein ursprüngliches, obschon unbewusstes psychologisches Faktum zu folgern.<sup>28)</sup>

Diese Deduktion ist bei Nelson unter Aufgebot eines gewaltigen und komplizierten logischen Apparats durchgeführt, der Folgerung nach Folgerung spinnt, aber den Leser befürchten lässt, dass das wirkliche Gedankenfabrikat, das dieser komplizierte Betrieb herstellt, sich letzten Endes als ebenso leicht erweisen wird wie des Kaisers neue Kleider.

Wir haben jedoch, nachdem wir die inneren Widersprüche des nelsonschen Moralprinzips nachgewiesen haben, keinerlei Veranlassung, Nelson auf seinen weitschweifigen Bahnen, um zur Deduzierung dieses unhaltbaren Prinzips zu gelangen, zu folgen. Seine Deduktion wird für uns nur seiner allgemeinen Form nach als Versuch, eine ethische Erkenntnis überhaupt zu begründen. Interesse haben. Andererseits wird eine so allgemeine Betrachtungsweise zu erkenntnistheoretischen Argumentationen führen, die weit über den Rahmen dieses Werkes hinausragen. Ich möchte mich deshalb mit folgenden kurzen und teilweise nur hinweisenden Betrachtungen begnügen.

α. Der Begriff unmittelbare Erkenntnis ist widerspruchsvoll und deshalb sinnlos. Die unmittelbare Erkenntnis soll die in sich gewisse Erkenntnis sein. Gewissheit ist Gewissheit über der Wahrheit der Erkenntnis. Die unmittelbare Erkenntnis muss deshalb die in sich wahre sein. Ungeachtet, was überhaupt unter Wahrheit zu verstehen sei, und ungeachtet, ob dies überhaupt ein sinnvoller Begriff ist,

<sup>25)</sup> A. a. O., 336.

<sup>26)</sup> A. a. O., § 33 vgl. § 165.

<sup>27)</sup> A. a. O., § 30.

<sup>28)</sup> A. a. O., §§ 34—35, 165 und 241.

ist jedenfalls sicher, dass der Begriff Wahrheit von dem, was wahr ist, dem Urteil oder der Erkenntnis, verschieden ist. Wahrheit gilt als eine Bestimmung, die einer Erkenntnis beigelegt wird, und nicht mit der Erkenntnis selbst identisch ist. Solange ich nicht weiss, ob eine Erkenntnis wahr oder falsch ist, kann ich mir immer sowohl das eine als das andere vorstellen. Es ist kein Widerspruch, dass einer Erkenntnis eines dieser beiden Prädikate beigelegt wird. Aber eben weil die Wahrheit als eine Bestimmtheit bei einer Erkenntnis gilt, ist die Vorstellung von einer in sich oder ihrem Begriffe nach wahren Erkenntnis ein Widerspruch in sich. Denn hier sind Erkenntnis und Wahrheit, die als solche verschiedene Begriffe sind, als zu einem Begriff verschmolzen und identisch gedacht. Was wahr ist, muss von der Wahrheit selbst verschieden sein, muss aber nach dem hier analysierten Begriff schon in sich, d. h. bevor es die Bestimmtheit zugelegt erhalten hat, oder seinem eigenen Begriff nach, wahr oder mit der Wahrheit identisch sein. Es liegt hier ein Beispiel für Begriffsrealismus vor, dessen logische Unmöglichkeit wir bereits oben VIII. 1 nachgewiesen haben.

Da jedoch, wie Nelson richtig eingesehen hat, der Begriff Erkenntnis in der Bedeutung einer Auffassung, deren Wahrheit gewiss ist, wegen der Unmöglichkeit, die Beweiskette endlos weiterzuführen, notwendigerweise den Begriff der unmittelbaren Erkenntnis voraussetzen muss, ist auch der Begriff Erkenntnis selbst unhaltbar. Indem Nelson von vornherein davon ausgeht, dass der Begriff Erkenntnis möglich sei, folgert er aus der Unendlichkeit des Beweises die Existenz einer unmittelbaren Erkenntnis. Aber gerade das Umgekehrte ist richtig. Die Widerspruchsvolligkeit und Unmöglichkeit des Begriffes der unmittelbaren Erkenntnis zeigt in Verbindung mit der Unendlichkeit des Beweises, dass der Begriff Erkenntnis selbst dialektisch ist.<sup>29)</sup>

β. Da die Erkenntnis als eine Beziehung zwischen einem Subjekt und einem Objekt für dieses Subjekt gilt, involviert der Begriff der unmittelbaren Erkenntnis, dass Subjekt und Objekt trotz ihrer Verschiedenheit dennoch identisch seien, oder die Identität von Auffassung und Aufgefasstem. Es liegt hier ein Beispiel für erkenntnistheoretischen Subjektivismus vor. Der Nachweis der Unmöglichkeit eines solchen Standpunkts gehört zu den schönsten Ergebnissen der Uppsalaer Philosophie, auf die zu verweisen ich mir hier erlaube.

<sup>29)</sup> Diese Ausführungen sind zum Teil aus G. Oxenstierna, Om betingelserna för det analytiska konsekvensbegreppets uppråthållande, 22 f. entlehnt.

γ. Da Nelson die unmittelbare Erkenntnis als ein real-psychologisches Faktum auffasst, oder als einen in der psychologischen Natur oder Gesetzmässigkeit liegenden realen Zwang,<sup>30)</sup> nimmt seine Lehre den Charakter eines ausgesprochen erkenntnistheoretischen Psychologismus an, der nach Husserls »Logischen Untersuchungen« als ein überwundenes Stadium gelten dürfte. Wenn auch insofern ein Unterschied besteht, als der Psychologismus Nelsons nicht wie der von Mill induktiv-empirisch ist, sondern analytisch-transzendental, so bleibt doch dadurch das Wesentliche unberührt, nämlich dass die Wahrheit der Erkenntnis mit dem faktisch-psychologischen Zwang des Denkens identifiziert wird.

δ. Nelsons Deduktion beruht auf einer Folgerung von gegebenen Bewusstseinstatsachen auf verschiedene »Vermögen« und davon wiederum auf die unmittelbare Erkenntnis als ein »dunkles« oder unbewusstes psychologisches Grundfaktum. Drei Vermögen werden angenommen: Erkenntnis, Interesse und Wille.<sup>31)</sup> Und im Interesse, insofern es rein ist, d. h. allein durch die Natur unseres Geistes bestimmt, ist die Grundlage für die unmittelbare praktische Erkenntnis zu suchen. Der Beweis für die Existenz eines reinen sittlichen Interesses beruht auf der Behauptung, dass die tatsächliche Forderung des sittlichen Gefühls nach Objektivität und Apodiktizität unerklärlich bleibt, wenn das sittliche Gefühl sinnlicher Herkunft ist.<sup>32)</sup>

Hierzu sei kurz bemerkt, dass Nelson bei Annahme eines unbewusst Psychischen (als Erkenntnis) und selbständiger psychischer »Vermögen« auf Vorstellungen von dem Psychischen baut, die völlig unhaltbar sind. Was besonders die Behauptung betrifft, dass die Phänomene des allgemeinen sittlichen Bewusstseins nicht auf empirisch-psychologischem Wege zu erklären seien, so geht ihre Irrigkeit aus der Erklärung hervor, die dieses Werk zu geben versucht. Übrigens ruht die nelsonsche Theorie auf falscher methodischer Grundlage. Was in der empirischen psychologischen Wahrnehmung gegeben ist, muss durch empirische Verhältnisse und Zusammenhänge erklärt werden, nicht aber durch Einführung prinzipiell unwahrnehmbarer »Vermögen« unbewusster Natur.

<sup>30)</sup> »Eine rationale Erkenntnis oder eine Erkenntnis a priori ist dagegen eine solche, die durch die Natur des Geistes selbst bestimmt ist, und deren Besitz also nicht von den Umständen abhängt«, a. a. O., 366.

<sup>31)</sup> A. a. O., 345, vgl. 338.

<sup>32)</sup> A. a. O., 346.

<sup>33)</sup> A. a. O., § 233.



ε. Wenn wir schliesslich die komplizierte Apparatur näher betrachten, die Nelson aufbietet, um das Sittenkriterium zu deduzieren, können wir, wenn wir von all den technischen Einzelheiten absehen, die nur geeignet sind, Vertrauensvolle hinters Licht zu führen, nicht umhin, uns darüber zu wundern, wie leicht der Kaiser gekleidet ist. Letzten Endes ist der Kern der ganzen Konstruktion der, dass zuerst die verschiedenen Prä tensionen des tatsächlichen Pflichtbewusstseins festgestellt werden (imperativische und einschränkende Form, objektive apodiktische Gültigkeit, ursprüngliche Dunkelheit, aber rationelle Auflösbarkeit im Begriffe durch Reflexion), worauf ein »Vermögen« mit ebenso vielen Eigentümlichkeiten angenommen wird, das als unmittelbare Erkenntnis die entsprechenden Prä tensionen zu rechtfertigen im Stande ist.<sup>34)</sup> Was insbesondere die Forderung nach Gerechtigkeit in der Bedeutung einer Forderung nach Abstraktion von den bloss numerischen Verschiedenheiten betrifft, so wird diese von Nelson aus der begrifflichen Natur des Pflichtbewusstseins deduziert.<sup>35)</sup> (Das soll für uns als ein neuer Beweis dafür, dass in dem Gleichheitsgedanken als solchem nichts anderes liegt als die formale Vorstellung der Allgemeingültigkeit oder Gesetzmässigkeit). Von Realpsychologie ist in Wirklichkeit gar keine Rede, vielmehr nur von erdichteten okkulten »Vermögen« und Erkenntnissen, die eben die Prä tensionen des tatsächlichen Pflichtbewusstseins legitimieren.

Die »kritische« Methode, Exposition und Deduktion, erweist sich also zu guter Letzt als nichts anderes als eine grossartige Inszenierung (Darstellung und »Begründung«) des allgemeinen Bewusstseins mit allen seinen Vorurteilen, logischen Missbildungen, seine Wort- und Begriffsmystik. Die »Kritik« beschränkt sich auf die Systematisierung der Irrtümer des allgemeinen Moralbewusstseins. Man nehme ein beliebiges Bewusstsein von Geistern, Kräften, Sphären und Gesetzen — wenn dieses Bewusstsein nur hinreichend blind die Prä tension der Objektivität und Gewissheit erhebt, können wir in regressiver Analyse eine »Exposition« und »Deduktion« der Prinzipien dieser »Erkenntnis« vornehmen, die in keinerlei Weise hinter dem Versuch Nelsons, »dem Herrschaftsbereich der strengen Wissenschaft eine neue Provinz zu erschliessen«<sup>36)</sup> zurückzustehen braucht.

<sup>34)</sup> Siehe z. B. a. a. O., § 232 vgl. § 244 f und § 260 f, bes. § 266.

<sup>35)</sup> A. a. O., § 16.

<sup>36)</sup> Widmung an David Hilbert.

c. *Die Rechtslehre.*

Nach unserer ausführlichen Behandlung der nelsonschen Begründung der Ethik haben wir keine Veranlassung, uns in seine Rechtslehre zu vertiefen, die nichts prinzipiell Neues enthält (und auch nicht enthalten soll). Die Rechtslehre (wie die Politik) entspringt demselben Grundgesetz wie die Ethik. Der Unterschied zwischen ethischer und rechtlicher Wertung ist durch den Unterschied gezeitigt, der bei der Abstraktion zwischen Form und Inhalt des Gesetzes gemacht werden kann. Die Form des Gesetzes ist das, was das Gesetz zum Gesetze macht, oder das, was in dem Begriffe des Gesetzes überhaupt liegt, und durch die Form bezieht sich das Gesetz notwendigerweise auf den Willen. Für die ethische Wertung liegt der sittliche Wert ausschliesslich in dem Verhältnis des Willens zum Gesetz oder in der Gesinnung. Aber um überhaupt ein bestimmtes Gesetz sein zu können, muss das Gesetz einen Inhalt haben, der sich als solcher nicht auf den Willen bezieht (es würde zu einem endlosen Regress führen, wenn der Inhalt des Gesetzes, oder das, was vom Willen gefordert wird, auch selbst eine Anforderung an den Willen wäre), sondern auf eine äussere Handlung als Gegenstand oder Aufgabe des Willens. Die rechtliche Wertung bezieht sich nun auf die äussere Handlung als solche unter Abstraktion von der Gesinnung, auf die äussere Form der Wechselwirkung zwischen Menschen, kurz auf die Einrichtung der Gesellschaft.<sup>37)</sup>

Die Rechtslehre ist deshalb voll und ganz auf dem Pflichtkriterium aufgebaut und entwickelt dessen Konsequenzen für die menschliche Gesellschaft. Die Politik ist die Anwendung der Rechtslehre oder die Lehre davon, wie sich die Forderungen der Rechtslehre unter der gegebenen Naturgesetzmässigkeit technisch realisieren lassen.<sup>38)</sup> Die Rechtslehre ist also eine nähere Darstellung der Forderungen des Gleichheitsprinzips. Da dies Prinzip jedoch, wie wir gesehen haben, an und für sich völlig leer ist und erst durch die Sonderungen zwischen »berechtigten« und »rechtswidrigen«, »wohlverstandenen« und »misverstandenen«, »wahren« und »falschen« Interessen, d. h. durch Annahme objektiver, teils qualitativ, teils quantitativ bestimmter Werte einen praktischen Inhalt erhält, der jedoch von dem formalen Gesetz verhüllt wird, ist es verständlich, dass Nelsons »Deduktionen« aus dem Gesetz der Gerechtigkeit

<sup>37)</sup> A. a. O., §§ 130—31 vgl. § 74.

<sup>38)</sup> Nelson, System der philosophischen Rechtslehre und Politik (Vorlesungen, Bd. III), 143.

keit zu einer müssigen Spielerei werden, die unter der Maske der strengen Deduktion zu eben jenen Ergebnissen führt, die mit den stillschweigend vorausgesetzten und eingeschmuggelten praktischen Gesichtspunkten und Wertungen des Verfassers übereinstimmen.

Die Tendenz in dieser Rechtslehre lässt sich — was wegen der engen Verbundenheit Nelsons mit Fries leicht verständlich ist — als demokratischer Liberalismus bezeichnen. Gleichheit und Freiheit (letztere tritt in dem nelsonschen System als das das wahre Interesse bestimmende Ideal der vernünftigen Selbstbestimmung auf) sind die beiden leitenden Ideen, wobei die Gleichheit an erster Stelle steht. Dies bedeutet, dass eine Beschränkung der Freiheit sehr wohl erlaubt sein kann, nicht nur um gegenseitige Freiheit zu ermöglichen (so der dogmatische Liberalismus), sondern auch um die Forderung nach Gleichheit durchzuführen (so der demokratische Liberalismus). Der Rechtsstaat, für den Nelson kämpft, ist deshalb keineswegs der von Humboldt. Wohlfahrt und Kultur werden als mögliche Staatszwecke anerkannt, wenn auch stets dem Primat des Rechtszweckes untergeordnet.<sup>39)</sup> Auf wirtschaftlichem Gebiet nimmt Nelson sowohl von dem Glauben des dogmatischen Liberalismus an eine prästabilisierte Harmonie bei der Durchführung der Forderungen der Gleichheit und der Freiheit als von dem Dogma des Sozialismus von der prinzipiellen Notwendigkeit der Aufhebung aller individueller Freiheit zu Gunsten der Gleichheit Abstand.<sup>40)</sup> Am Ende empfiehlt Nelson denn auch weitgehende staatliche Eingriffe in das Wirtschaftsleben, so gezwungene Parzellierung monopolisierten Bodens, Begünstigung von Arbeiterverbänden und Konsumvereinen. Einschränkung der Vertragsfreiheit zwecks Verhinderung der Ausnutzung wirtschaftlicher Not sowie Ausgleich der Ungleichheit in der Eigentumsverteilung durch steuerpolitische Massnahmen; wie man sieht, im Wesentlichen antikapitalistische, demokratische Massnahmen.<sup>41)</sup> In der Strafrechtslehre huldigt Nelson wie die meisten andern Aprioriker der Vergeltungslehre.<sup>42)</sup> Das Verbrechen stellt den Verbrecher ausserhalb der Rechtsgemeinschaft und fraglich ist nur, ob eine Begrenzung der Reaktion gegenüber dem Verbrecher aufrechtzuhalten ist.<sup>43)</sup> Während ansonsten ein gewisser ausbalanzierter bon-sens den meisten der nelson-

<sup>39)</sup> A. a. O., §§ 110—11.

<sup>40)</sup> A. a. O., 339.

<sup>41)</sup> A. a. O., § 167.

<sup>42)</sup> A. a. O., 98 f., 495 f.

<sup>43)</sup> A. a. O., 101.

schen Deduktionen eine gewisse praktische Sinnvolligkeit in Anlehnung an herrschende Gerechtigkeitsideale verleiht, feiert die doktrinäre Konsequenz bei der Begründung der Staatsrechtslehre die absonderlichsten Triumphe. Die Frage, was im Staat zu geschehen habe, lässt sich nur von denjenigen beantworten, die das wahre Recht erkannt haben: die Weisesten sollen herrschen. Aber wer soll die Weisesten ausfindig machen? Natürlich nicht die weniger weisen, sondern — die Wissenschaft.<sup>44)</sup> Hier darf man vielleicht wiederum an Nelson die Frage richten, wer denn die Wissenschaft deuten solle? Angesichts der Auffassung Nelsons, dass die derzeitige Rechtslehre hoffnungslos dem Empirismus verfallen und deshalb ungeeignet sei, die der Wissenschaft zuerkannte Mission zu erfüllen, scheint die einzig mögliche Antwort die, dass die Deutung den Repräsentanten der apriorischen Rechtsstaatslehre zukommen müsse. Auch bei der Auswahl der Weisesten wird nach Nelsons Voraussetzungen wohl schwerlich jemand ausserhalb dieses Kreises in Betracht kommen.<sup>45)</sup>

Nelson hat seine Ethik und seine Rechtslehre nicht nur aus blossem theoretischen Interesse aufgestellt. Es ist Nelsons tieferster praktischer Glaube, dass allein die Wissenschaft als die Lehre von der Gerechtigkeit im Stande sei, die Menschheit aus jenem Kampfe zu erlösen, den heutzutage Menschen und Klassen mit einander führen, und zu verhindern, dass der Zufall das Feld behauptet und das hobbessche Wort von einem »bellum omnium contra omnes« zu einer furchtbaren Wahrheit macht.<sup>46)</sup> Nelson ist auch der Vater einer Idee, die in Dänemark verwirklicht wurde, nämlich eine politische Partei zu gründen, die Rechtspartei, die

<sup>44)</sup> A. a. O., §§ 101—02.

<sup>45)</sup> Vgl. hierzu Hans Mühlstein, »Die Herrschaft der Weisen« in *Öffentliches Leben*, Heft 3, 1918, und Nelsons Vorschlag zu einer Akademie für »Führer-Erziehung«, deren Aufgabe es sei, durch Unterricht in wissenschaftlicher Politik und durch strenge Charakterzucht politische Führer-Kandidaten heranzubilden, um damit der Vernunftpolitik den Weg zu ebnen, s. Nelson »Führer-Erziehung als Weg zur Vernunftpolitik« in *Öff. Leben*, Heft 36—37, 1922. Eine solche Akademie scheint übrigens verwirklicht worden zu sein, s. den von Falkenfeld in *Öff. Leben*, Heft 43—44, Seite 70, erwähnten, von Nelson gegründeten »Internationaler Jugendbund«, »in dem systematisch die Jugend, keineswegs bloss die akademische, dazu erzogen wird, die Vernunftziele als die Ziele aller echten Politik zu begreifen und sich selbst zur einstigen Durchsetzung dieser Ziele tauglich zu machen.«

<sup>46)</sup> Nelson in Anm. 38 a. O., Vorwort VIII.

die Einrichtung des Staates nach den objektiven Prinzipien der Gerechtigkeit auf ihr Programm setzt.

Aus demselben Grund ist auch die Bekämpfung der Gerechtigkeitslehre nicht nur von theoretischem Interesse. Es ist entsetzlich, sich vorzustellen, dass die Menschheit zum grossen Teil noch heute mit der völlig chimärischen Vorstellung von einer objektiven Gerechtigkeit als theoretischer Grundlage für ihre wichtigsten praktischen Entscheidungen operiert. Nicht zum mindesten im Völkerrecht spielt diese Wahnvorstellung noch eine bedeutende praktische Rolle. Die Gefahr besteht darin, dass die unfruchtbare Gerechtigkeitsideologie das Denken irreleitet und den Blick für die wirkliche Bedeutung und praktische Relevanz unserer individuellen und sozialen Handlungen abstumpft. Jeglicher Aberglaube, darunter auch der Glaube an eine Gerechtigkeit bedeutet Finsternis und Irrlichter, die, ungeachtet welche Ziele wir auch immer verfolgen mögen, uns nur hemmen und uns von ihnen ableiten können. Das Gerechtigkeitsbewusstsein und seine »ewigen« Gesetze sind im grossen Ganzen nichts weiter als ein Produkt der überlieferten positiven Rechts- und Gesellschaftsordnung, eine Rationalisierung der herrschenden Wertungen und Einstellungen. Es ist deshalb seinem Wesen nach konservativ und ein Hindernis für eine geschmeidige Anpassung an die Verhältnisse, wie sie nun einmal sind.

### 3. *Die holländische Schule* (HEYMANS und KRANENBURG).

Mit dem Friesianismus nahe verwandt ist der Holländer HEYMANS und die Richtung in der Rechtsphilosophie, die sich auf ihn stützt.

Heymans geht davon aus, dass unsere tatsächlichen sittlichen Urteile oft mit zwingender Notwendigkeit oder unmittelbarer Evidenz hervortreten, welches zeigt, dass wir ein Kriterium für die sittliche Beurteilung anwenden und folglich auch besitzen, obgleich wir uns seiner nicht unmittelbar bewusst sind.<sup>47)</sup> Die Aufgabe der Ethik besteht nach ihm darin, »jene unbewussten Kriterien, welche unseren bewussten sittlichen Urteilen zugrunde liegen, aus den letzteren zu rekonstruieren.«<sup>48)</sup> Heymans bezeichnet die Methode der Ethik als empirisch-analytisch, aber dies soll ebensowenig wie bei Fries und Nelson bedeuten, dass die Sätze der Ethik induktiv begründet wären. Die empirische Analyse ist bloss ein

<sup>47)</sup> Heymans, Einführung in die Ethik, 4.

<sup>48)</sup> A. a. O., 5.

Mittel, um die unmittelbar wahre, apriorische Erkenntnis zutage zu fördern.

In den unmittelbar evidenten, apriorischen, logischen oder ethischen Grundsätzen meint Heymans die Wirkung von Naturgesetzen zu sehen, die in isolierter Tätigkeit (»unter geeigneten Umständen«) mit Notwendigkeit unser Denken beherrschen. Die logischen Schlussformeln werden mit chemischen Formeln verglichen: wenn die Prämissen zusammengefügt werden, entsteht die Konklusion mit Naturnotwendigkeit. Scheinbare Abweichungen werden entweder dadurch erklärt, dass die Prämissen nicht klar formuliert und folglich nicht wirklich da gewesen sind, oder durch das Dazwischentreten störender Momente. Ebenso ist das Gute »was man bei erschöpfender Kenntnis aller in Betracht kommenden Daten und Wegfall aller störenden Umstände als gut beurteilen würde«. <sup>49)</sup> Wie HUSSERL gezeigt hat, müssen jedoch die »ungeeigneten Umstände« psychologisch ebenso interessant sein, wie die »geeigneten«. Was Fehlschlüsse betrifft, so muss mit derselben Notwendigkeit gelten, dass zwei Prämissen unter in dieser Hinsicht »geeigneten Umständen« eine unrichtige Konklusion ergeben. Aber selbst abgesehen hiervon liegt eine Verwechslung der logischen Regel für den Urteilsinhalt mit dem kausalen Gesetz für die Urteilsakte vor. Die logischen Gesetze sind ebenso wenig Kausalgesetze für das Denken wie die arithmetischen Gesetze für eine Rechenmaschine. <sup>50)</sup>

Auf den Einwand, dass die empirisch-analytische Methode uns nur darüber aufklären kann, was tatsächlich als gut (bzw. wahr) gilt, nicht aber darüber, was in der Tat gut (bzw. wahr) ist, antwortet Heymans: »Einen festeren Grund als die klare, durch nichts widersprochene Einsicht kann es eben, auf ethischem wie auf theoretischem Gebiete, nicht geben; gäbe es einen anderen, so müsste er doch wieder auf jenen fundiert werden.« <sup>51)</sup> Es bleibt hiernach zweifelhaft, ob die kausale Notwendigkeit oder die klare Einsicht die apriorische Erkenntnis konstituiert. Beide Dinge fließen bei Heymans ineinander, sind aber beide gleich sinnlos. Da die apriorische Erkenntnis jene Erkenntnis bedeuten soll, die in sich gewiss ist, ist wahre Erkenntnis in dem einen Fall mit Kausalnotwendigkeit identifiziert, in dem anderen aber mit einem Gefühl der

<sup>49)</sup> A. a. O., 31.

<sup>50)</sup> H u s s e r l, Logische Untersuchungen, Bd. I (4. Aufl. 1928), 106 und 66—68.

<sup>51)</sup> H e y m a n s, Einführung, 30.

Klarheit. Aber beide Bedeutungen widerstreiten dem Sinn, den man sonst in den Wahrheitsbegriff hineingelegt.

Auch der Inhalt der heymansschen Ethik entspricht in ihren Hauptzügen der Fries-Nelsonschen Lehre. Heymans' »Objektivitätstheorie« läuft darauf hinaus, dass ein Betragen vernunftgemäss sei, »insofern es dasjenige, was objektiv betrachtet gleichen Wert hat, auch tatsächlich als ein Gleichwertiges ansieht und behandelt.« Das vernünftige Denken und das objektiv bestimmte Handeln haben das gemein. »dass sie alle verfügbaren Daten in gleichem Masse zur Geltung gelangen lassen, dass sie also prinzipiell von allen persönlichen Wünschen und Vorurteilen zu abstrahieren und einen überindividuellen Standpunkt einzunehmen versuchen.«<sup>52)</sup> Man sieht, wie diese Konstruktion nur eine weniger ausgearbeitete Formulierung des nelsonschen Prinzips von der Ausschliessung jeder von der persönlichen Bestimmtheit bedingten Auszeichnung ist.

Von Heymans inspiriert haben mehrere Juristen, darunter besonders KRANENBURG, versucht, die analytisch-empirische Methode in der Rechtsphilosophie anzuwenden, um durch eine Analyse des tatsächlichen Rechtsbewusstseins, besonders wie es sich im positiven Recht manifestiert, das apriorisch gültige Rechtsgesetz (*de wet van het rechtsbewustzijn*) zu ermitteln. Diese Versuche, die weiter nichts sind als Verwässerungen des schon verwässerten, bieten jedoch nichts Neues von Belang.

#### 4. *Die dänische Rechtsstaatslehre* (SEVERIN CHRISTENSEN und STARCKE).

a. Die moralphilosophischen Systeme, die wir in den bisherigen Abschnitten dieses Kapitels behandelt haben, haben alle das gemeinsam, dass sie die Moral prinzipiell auf einem unmittelbaren und in sich gewissen apriorischen Vernunftgesetz als dem Gesetz für den Willen aufbauen wollten. Sie sind deshalb prinzipiell als Pflichtethik zu charakterisieren. Aber im Gegensatz zu dem kantischen Formalismus haben diese Systeme dem Gesetz einen Inhalt geben wollen, der sich auf das natürliche Ziel des Willens, die Interessen bezieht, allerdings nicht derart, dass das Gesetz unmittelbar die Erfüllung gewisser Interessen fordert oder verbietet, sondern indem es formal für die Rechtmässigkeit der Handlung die Bedingung setzt, dass alle intervenierenden Interessen

<sup>52)</sup> A. a. O., 240 und 241.

gleich erfüllt werden. Das Sittengesetz ist die Forderung nach Gleichheit oder Gerechtigkeit. Hierin lag, wie wir gesehen haben, eine notwendige Konsequenz des im Pflichtbegriff enthalten gedachten Gegensatzes zwischen Pflicht und Natur. Mit anderen Worten, während man dem Sittengesetz einen Inhalt, der sich auf die Materie des Willens bezieht, zu geben trachtet, will man gleichzeitig noch an dem Grundgedanken der Pflichtethik festhalten, dass der ursprüngliche Träger der moralischen Qualifikation nicht die Materie oder das natürliche Ziel des Willens sei, sondern sein Verhältnis zu einem Gesetz, das eine von seinem natürlichen Ziel unabhängige Bestimmung des Willens fordert. Dies soll nun das Gesetz der Gerechtigkeit oder Gleichheit in der Erfüllung der natürlichen Interessen sein.

Wie wir gesehen haben, ist diese Intention unerfüllbar. Die Forderung nach Gleichheit ist nichtssagend ohne moralische Qualifikation des zu vergleichenden. Das Gesetz der Gleichheit ist bedeutungslos ohne vorausgesetzte natürliche Rechte und objektive Werte als ursprüngliche Träger der moralischen Qualifikation. In diesen Systemen ist deshalb die Wertethik in der Tat in die Pflichtethik hineingewachsen, der Realtypus ist eine Verschmelzung mehrerer Idealtypen. Es vermag uns deshalb nicht in Erstaunen zu versetzen, wenn wir bei Nelson Gedanken finden, die mit Gedankengängen bei z. B. Mill identisch sind. Der Grund ist ja, wie öfters schon hervorgehoben, der, dass es zum grossen Teil dieselben realen Ideologien sind, insbesondere die liberalistische, auf denen die verschiedenen Moralsysteme des 19. Jahrhunderts, ungeachtet der Verschiedenheiten ihres theoretischen Unterbaus, aufgebaut sind.

Eine solche reale Ähnlichkeit ist der Grund, weshalb wir an dieser Stelle kurz die dänische Rechtsstaatslehre auf der Grundlage des Äquivalenzprinzips behandeln wollen. Obgleich diese nicht wie Fries, Nelson und Heymans die Forderung nach Gleichheit in einem apriorischen Vernunftgesetz als Pflicht begründen will, sondern vielmehr in natürlichen Gesetzen als Bedingung für das Gedeihen der Gesellschaft und damit auch des Einzelnen, und deshalb prinzipiell auf der naturalistischen Ethik fusst (vgl. die Theorien eines Jhering, Durkheim, Duguit von der Gerechtigkeit als eines sozialen Naturgesetzes), so zeigt sie doch wegen ihrer energischen Hervorhebung der formalen Gleichheitsforderung eine so grosse Ähnlichkeit mit den Ideen des Friesianismus, dass es von Interesse sein dürfte, sie gerade in diesem Zusammenhang zu betrachten.



## b. SEVERIN CHRISTENSEN.

Aufgabe der Ethik ist nach SEVERIN CHRISTENSEN, dem Hauptrepräsentanten dieser Richtung, nicht kategorische Imperative zu postulieren, sondern auf der Grundlage natürlicher Kausalzusammenhänge objektive Handlungsregeln aufzustellen, die die nötigen Bedingungen für die Realisierung gewisser allgemeinmenschlicher Zwecke ausdrücken. Der »äusserste Zweck« lässt sich nicht selbst beweisen und bedarf auch keines Beweises, sondern ist de facto mit der Menschennatur gegeben als etwas, das tatsächlich allgemein angestrebt wird.<sup>53)</sup> Die Gebote der Ethik sind deshalb alle hypothetisch und lassen sich gegenüber dem, der sich weigert, für seine Person den vorausgesetzten äussersten Zweck anzuerkennen, nicht beweisen. Aber tatsächlich steht der Zweck (dank seiner Verwurzelung in der Menschennatur) in Verbindung mit dem Interesse jedes Einzelnen. — Wie bei Vergleichung mit Kap. IV. 1 und 2. leicht ersichtlich, ist hierin nichts enthalten, das sich von der Begründung der Ethik in dem älteren Utilitarismus bei Bentham und Mill unterscheidet. Das Gute ist das infolge der menschlichen Natur tatsächlich Angestrebte.

Jedoch wird der vorausgesetzte Zweck anders als im Utilitarismus bestimmt, nämlich als das »friedliche, vertrauensvolle Zusammenleben der Menschen«.<sup>54)</sup> In der tatsächlichen Allgemeinmenschlichkeit dieses Zwecks in Verbindung mit dem nachweisbaren Kausalzusammenhang zwischen der Realisierung des Zwecks und gewissen menschlichen Handlungsweisen ist das Moralprinzip begründet: das Äquivalenzprinzip drückt nur die naturnotwendige Bedingung für die Verwirklichung des Zwecks aus.<sup>55)</sup>

Auf diese Weise meint Christensen ebenso wie Duguit das Moralprinzip als eine in unserem tatsächlichen Streben und dessen naturgegebenen Bedingungen begründete »règle de fait« abgeleitet zu haben. Aber der Leser wird gewiss schon ahnen, dass Christensens »friedliches, gesichertes Zusammenleben« ebenso wie Duguits »Solidarität« ein zweideutiger Begriff ist, der der Wirklichkeit ein Ideal unterschiebt. Es kann schon richtig sein, dass wir alle eine Gesellschaft mit einem gewissen Minimum an Frieden als notwendige Grundlage für unsere Existenz wünschen. In diesem Sinn ist z. B. auch die heutige dänischen Gesell-

<sup>53)</sup> Severin Christensen, Retsstaten, 51—53; Naturlig Ret, 143.

<sup>54)</sup> Retsstaten, 53.

<sup>55)</sup> Retsstaten, 51—52; Naturlig Ret, 106 f.

schaft »friedlich und gesichert«. Aber deutlich genug ist dies nicht das von Christensen gemeinte. Dies geht aus der Tatsache hervor, dass die Forderung nach Gerechtigkeit, die ja eine notwendige Vorbedingung für eine in seinem Sinn »friedliche und gesicherte« Gesellschaft ist, nicht als in der heutigen Gesellschaft erfüllt erachtet wird. »Friedlich und gesichert« muss also in einer gewissermassen idealen Bedeutung gemeint sein. Aber dass wir alle rein egoistisch<sup>56)</sup> an einer solchen Gesellschaft interessiert sein sollten, ist unmöglich. Das gilt nur für den, der zwischen der gerechten Gesellschaft und der ihn ausnutzenden heutigen Gesellschaft zu wählen hat, nicht aber für den, der in der jetzigen »unrechtmässige« Vorteile genießt. Der Sophismus der Erwägung ist jener wohlbekannte, in allen Theorien, die das Recht aus dem Eigeninteresse deduzieren wollen, wiederkehrende: alle wollen notwendigerweise die Gesellschaft, die Solidarität (in der Bedeutung des für die eigene Existenz erforderlichen Mindestmasses) — also wollen alle die Gesellschaft, die Solidarität (in der Bedeutung einer ideal-gerechten Gleichheits-Solidarität).

Hiermit fällt notwendigerweise die Moral als ein Naturgesetz, eine »règle de fait«. Die »friedliche und gesicherte« Gesellschaft ist kein tatsächliches Ziel, sondern drückt selbst ein ursprüngliches moralisches Ideal aus. Aber welches? Was gesichert sein soll, ist, wie wir gesehen haben, nicht nur die blosse Existenzmöglichkeit. Andererseits kann es auch nicht jedes Interesse sein, das wäre wegen der Disharmonie der Interessen unmöglich. Es kann folglich nichts anderes sein, als gewisse qualifizierte Interessen, d. h. die natürlichen Rechte.

In diesen Rechten finden wir die moralische Materie, die überhaupt erst der formalen Gleichheitsformel ihren Sinn gibt (vgl. das oben S. 368 über Nelson gesagte). Dies geht auch ausserordentlich deutlich aus dem von Christensen aufgestellten Äquivalenzprinzip hervor, dessen Gebrechlichkeit wegen ihrer dilettantischen Formulierung augenfällig ist. Das Prinzip geht, heisst es, darauf aus, »bei allen sozialen Beziehungen (Mellemværender) Leistung gegen Gegenleistung so abzuwägen, dass sie sich gegenseitig im Werte entsprechen und derart, dass das Ergebnis ein solches wird, dass jeder sein (durch gleiche Leistung erworbene) Eigentum bekommt und behält.«<sup>57)</sup> Es ist ja nämlich klar, dass, damit von gleichem Tausch die Rede sein kann, im voraus gegeben sein muss, was »dein« und was »mein« ist, oder, wie Christensen

<sup>56)</sup> Vgl. Naturlig Ret, 154.

<sup>57)</sup> Retsstaten, 27.

es nennt, das »ethische Eigentum«.<sup>58)</sup> Dies soll das ursprüngliche Recht an dem Arbeitserzeugnis sein. Wenn Christensen glaubt, dieses Gesetz wiederum aus dem Austauschgesetz<sup>59)</sup> (die Produktion muss hier als Austausch zwischen Arbeiter und Natur aufgefasst werden) ableiten zu können, so ist dies natürlich vollkommener Unsinn. Es müsste in diesem Falle schon vor dem Austausch feststehen, woran der Arbeiter und woran die Natur »Eigentum habe« u. s. ad inf. weiter. Das Äquivalenzprinzip setzt notwendigerweise ursprüngliche, irreduzierbare Rechte und obendrein objektive Werte als Mass für die Gleichheit der Leistungen voraus.

Dasselbe geht auch aus der Anwendung des Prinzips bei den beiden Schuldformen hervor. Schuld kann nach Christensen auf zweierlei Weise entstehen: entweder indem eine versprochene Leistung nicht geleistet wird; oder durch Verursachung von Schaden. Wenn aber nicht vorausgesetzt wird, dass Versprechen bindend sind, oder dass ein natürlicher Anspruch auf das Versprochene besteht, ist der Begriff Verschulden bei Nichtleistung sinnlos. Dass Schuld durch Verursachung von Schaden entsteht, gilt jedoch nach Christensen nur bei eigentlichen Übergriffen, d. h. Eingriffen in das rechtmässige Eigentum Dritter. Deshalb entsteht keine Schuld aus durch Konkurrenz entstandenen Schaden, denn ein Kundenkreis ist nicht Gegenstand des Eigentums. Der Sinn ist nicht ganz deutlich. Jedes Eigentum ist »rechtmässig«, und wer durch Konkurrenz das Vermögen eines andern mindert, begeht einen Eingriff in dessen »rechtmässiges Eigentum«. In Wirklichkeit meint Christensen, dass der Eingriff *rechtswidrig* sei, d. h. dass ein *Recht* im Sinne eines Anspruches auf Unterlassung derartiger Eingriffen verletzt sei.<sup>60)</sup>

Der Grundsatz, dass Gerechtigkeit eine Vorbedingung für »friedliches und gesichertes Zusammenleben« sei, bringt sonach eine Tautologie zum Ausdruck: eine durch (gleiche) Rücksicht auf die subjektiven Rechte bestimmte Handlungsweise ist Vorbedingung für eine Gesellschaft, in der die Rechte (gleich) gesichert sind. Der wirkliche praktische Inhalt liegt demnach in dem, was als Rechte gilt und als objektives Mass ihrer Gleichheit.

<sup>58)</sup> A. a. O., 25.

<sup>59)</sup> A. a. O., 25.

<sup>60)</sup> A. a. O., 24, 28. — Eine teilweise auf ähnliche Gesichtspunkte aufgebaute Kritik von Christensen ist schon von Munch-Petersen, U. f. R. 1908, 179 f. und Torp, *ibid.* 1911, 193 f. hervorgeführt worden.

Äusserlich an die Äquivalenzmoral anknüpfend, aber ohne jegliche innere Verbindung hat Christensen in seiner Lehre von dem Rechtsstaat die wohlbekannte liberalistische Theorie von dem Staat als »Minimumstaat« entwickelt, noch dazu in einer sehr radikalen Form, etwa der von Humboldt entsprechend. Die Aufgabe des Staates besteht ausschliesslich in der Sicherung einer gerechten Eigentumsverteilung. Christensen meint, diesen Satz aus der Äquivalenzmoral ableiten zu können. »Da die Rechtsmoral lediglich auf die Feststellung dessen abzielt, was rechtmässiges Eigentum ist, muss eine Staatsmacht, die in Übereinstimmung mit diesem Grundprinzip handeln will, ihre einzige Aufgabe in der Sicherung und Aufrechterhaltung einer gerechten Eigentumsverteilung erblicken.«<sup>61)</sup> Natürlich ist dies weiter nichts als eine Spielerei mit Worten. Das Rechtsprinzip bestimmt kein Ziel, sondern fordert nur, dass Leistung und Gegenleistung »bei allen sozialen Beziehungen« — ganz gleich zu welchen Zwecken — gleich abgewogen werden. Eine Deduktion des Rechtsstaates aus dem Prinzip der Äquivalenzmoral müsste einen Beweis für die Unmöglichkeit von Staatshandlungen zu kulturellen oder Wohlfartszwecken unter Aufrechterhaltung der Forderung nach Gleichheit zwischen Leistung und Gegenleistung fordern. Einen solchen Beweis hat Christensen nicht geführt und naturgemäss nicht führen können. Die Idee der Freiheit lässt sich nicht aus der Gleichheit ableiten. Übrigens müsste der Folgerung des rechtmässigen Zweckes der Staatsgewalt aus dem Inhalt des Rechtsgesetzes eine ganz entsprechende Folgerung der Zwecke der Privatpersonen aus eben derselben Quelle gegenüberstehen, was offensichtlich absurd wäre. Die Rechtsmoral ist ja als eine allgemeingültige Morallehre dargestellt und nicht als eine blosse »Staatsethik«.

Es kann nicht verwundern, dass es Christensen gelungen ist, seiner »Rechtsmoral« unter ernsten und rechtschaffenden Menschen wie Pastoren, Volksschullehrern, Georgisten und anderen Populärökonomern eine kleine gläubige Gemeinde zu schaffen (von Autoren seien genannt: DAM, LAMBECK, GEISMAR), die die gerechte Gesellschaft wie ein neues Jerusalem ersehnen und mit der Inbrunst von Laienpredigern die neue Heilslehre verkünden. Aber damit haben wir die Marken der Philosophie bereits überschritten. Ziehen wir uns lieber in unsere eigentlichen Gefilde zurück und überlassen wir das Schlachtfeld denen, die sich auf ihm berufs- und berufungsmässig tummeln.

<sup>61)</sup> A. a. O., 73.

C. C. N. STARCKE.

Auch bei C. N. STARCKE finden wir die Lehre von der Gerechtigkeit als Bedingung für das Leben der Gesellschaft. Aber die Forderung nach Gerechtigkeit ist hier nicht wie bei Christensen nur eine Bedingung für unser naturalistisches Streben nach Glückseligkeit, sondern in göttlichen Gesetzen von unbedingter Gültigkeit fundiert, mit anderen Worten, wir sind in die apriorische Pflichtethik zurückgekehrt.

Nach Starcke gibt es eine objektiv-gültige, ewige, sittliche Weltordnung von göttlichem Charakter. Wer mit ihr in Übereinstimmung lebt, fühlt das Mana des Daseins auf sich herabströmen und erwirbt Frieden und Stärke. Diese Ordnung schafft Harmonie, Frieden und Sicherheit.<sup>62)</sup> Ihr Grundprinzip ist die Vernunft<sup>63)</sup> Sie äussert sich als universelles Gesetz, das dem Gesetz der Entropie entgegengesetzt ist und ihm entgegenwirkt: sie bedeutet eine Fähigkeit, Energiespannungen aufrechtzuerhalten und zu vermehren. Sie vermehrt die Energie in uns, ermöglicht die Existenz des Ichbewusstseins und des Ichs und ist dadurch das eigentliche Prinzip der Selbstbehauptung. Dies sucht Starcke nun — ohne dass der innere Zusammenhang recht deutlich wird — teils physiologisch zu erklären durch die Annahme, dass Assoziationswege in den Gehirnwindungen entstehen, und teils metaphysisch durch die Vorstellung von einer kosmischen Gewalt, Gott.<sup>64)</sup>

Dies ist — wenn ich die oft recht unklaren Ausführungen des Autors recht verstehe — die Grundvorstellung von dem Wesen der Moral, wie sie in dem posthumen Werk über den freien Willen zum Ausdruck kommt. Diese Darstellung ist jedoch zum grossen Teil weiter nichts als eine Reihe von Metaphern, die ohne objektiven Sinn das Erlebnis der moralischen Persönlichkeit zum Ausdruck bringen. Wenn die sittliche Handlungsweise objektiv als Energiequelle dargestellt wird, die die »Spannungen« vermehrt, den Wirkungen des Entropiegesetzes »entgegenwirkt« und die Arbeitsleistungen »vermehrt«, so ist die Wirkungsart des Sittengesetzes rein quantitativ angegeben. Aber diese Ausdrücke können natürlich nicht ernstgenommen werden. Welches sind die Spannungen, die die sittliche Handlung vermehrt? In welchen Einheiten lassen sie sich messen? Von welchen Arbeitsleistungen ist die Rede und in welchem Ausmass? Besitzt nicht auch der Unmoralische »Spannung«

<sup>62)</sup> Starcke, Den frie Vilje, 152, 173, 193, 202, 205, 238, 240.

<sup>63)</sup> A. a. O., 161, 172.

<sup>64)</sup> A. a. O., 240 f.

genug um leben zu können? u. dgl. m. Nein, diese quantitativen Ausdrücke halten nicht, was sie versprechen, sie sind nur Vorwände, um den sittlich-qualitativen Wert des Persönlichkeitserlebnisses in der Form des Objektiven zum Ausdruck zu bringen. Ebenso wenig ist die physiologische Erklärung der energiebefördernden Funktion der Moral ernst zu nehmen. Es liegt darin weiter nichts als ein Hinweis auf die kräftesparende Wirkung der Gewohnheit, der Übung. Aber es können ebenso gut schlechte Gewohnheiten wie gute sein. Der Gedanke Starckes ist in Wirklichkeit nur eine physiologisch-metaphorische Variante der kantischen Auffassung von der Pflicht als der durch allgemeine Gesetze, Grundsätze bestimmten Handlung.

In einem soziologischen Einleitungskapitel hat Starcke versucht, einen prinzipiellen Gegensatz zwischen primitiven Manavorstellungen und Magie nachzuweisen, und zwar derart, dass jene sich zu dieser verhalten wie Gesellschaft, Ganzheitszugehörigkeit, kosmische Ordnung zu dem einzelnen Individuum, zu dem egoistischen Partikularismus. Dieser Gegensatz zieht sich durch das ganze Buch und es scheint so, als habe Starcke gehofft, durch die Darstellung der sittlichen Weltkraft als eine Art Mana seiner Moraltheorie eine ganz besondere Weihe zu geben. Ausser, dass der angeführte Gegensatz eine irreführende und jedenfalls gänzlich undokumentierte Generalisation ist, will es mir jedoch nicht gelingen, aus den Ausführungen Starckes etwas anderes herauszulesen, als einen Beweis dafür, dass seine Moralauffassung auf demselben Aberglauben beruht wie die primitiven Manavorstellungen.

Die sozialpolitischen Konsequenzen aus der moralischen Lebensauffassung Starckes sind in einem zweiten postumen Werk über die Gesetze der Gesellschaftsentwicklung enthalten. Die Gesellschaft ist krank, weil der Staat nicht das Recht schützt (womit natürlich nicht das positive Recht gemeint ist, sondern ein ursprüngliches Naturrecht). Der Staat schützt nicht die Wirtschaft gegen Raub; im Gegenteil, durch das System der Steuern ist der Raub, der Eingriff in das Eigentum der Bürger zur Staatseinrichtung geworden. Hauptursache zu der allgemeinen Misere ist die Kränkung der »natürlichen Forderung« aller, frei mit Gleichen verkehren zu können, durch die Anerkennung des Privateigentums an Grund und Boden.<sup>65)</sup> — Bei der Bestimmung der Aufgabe für eine gerechte Gesellschaft stossen wir auch hier, ebenso wie in »Den frie Vilje«, sowohl auf eine physiologische als auf eine metaphysisch-

<sup>65)</sup> Starcke, Lovene for Samfundsudviklingen, 343—44.

religiöse Formulierung. Physiologisch ausgedrückt sei die Aufgabe die, die geistige Energie zu stimulieren, dem Menschen ein besseres Gehirn zu verschaffen.<sup>66)</sup> Aus der Darstellung geht einwandfrei hervor, dass dies buchstäblich zu verstehen ist. Wie oben erwähnt, handelt es sich jedoch nur um Metaphern, die über verborgene Wertungen zu decken haben, die dadurch entstehen, dass Affekt und Leidenschaft im Gegensatz zu Vernunft und Überlegung mit geringer Gehirnenergie gleichgestellt werden,<sup>67)</sup> was physiologisch natürlich völlig unbegründet ist. Dagegen tritt die metaphysisch-religiöse Grundlage der Forderung nach Gerechtigkeit deutlich in der Behauptung Starckes zu Tage, dass »der Glaube an Gott und der Glaube an eine herrschende Weltordnung, die das Gute siegen lässt und das Böse straft und, unabhängig von menschlichen Launen, unabhängig von zufälligen Umständen der Zeit festsetzt, was gut ist und was böse, in Wirklichkeit eines und dasselbe ist«. »Es ist«, fügt er hinzu. »nicht die Naturwissenschaft, die Gott getötet hat, sondern das schwindende Bedürfnis der Menschen, den Prinzipien, die sie im Leben der Gesellschaft und in ihrem eigenen Leben durchführen wollen, eine ewige und unverrückbare Gültigkeit zuzuschreiben. Immer mehr lässt man sich von dem Gedanken umgarnen, dass kluge Berechnung, augenblickliche Zweckmäßigkeit und dgl. unbedingtes Pflichtgefühl und Redlichkeit zu ersetzen vermögen. Mit Stolz weist man darauf hin, dass die Zeit gekommen ist, in der wir unsere Zuversicht nicht mehr auf einen Gott setzen, sondern unsere eigenen Belange in unsere eigene Hand genommen haben. Aber ist dieses Vertrauen wohlbegründet? Wir sind nicht fähig, unsere eigenen Belange in unsere eigene Hand zu nehmen, wenn wir nicht auf etwas bauen, was, ob wir es wollen oder nicht, feststeht, etwas, was wir nicht verletzen können, ohne selbst zu Grunde zu gehen.« Es sind die Vorschriften Gottes, die einen jeden verpflichten, dieselben leitenden Ideen zu haben oder zu Grunde zu gehen. »Fällt der Glaube an einen gemeinsamen Gott, d. h. fällt unser tiefer, unbedingter Gehorsam gegen diese leitenden Ideen weg, so binden sie uns nicht mehr; wir beseitigen sie, wenn es uns passt, wir verlieren die Fähigkeit, mit Kraft gegen all den Eigennutz und Klassenfanatismus aufzutreten, der sich der leitenden Stellen in einer Gesellschaft bemächtigen kann.

<sup>66)</sup> »Die Frage, wie wir den Menschen bessere Gehirne verschaffen können, wird so eine der wichtigsten, die unsere Bemühungen, gute soziale Verhältnisse zu schaffen, zu beantworten haben«, a. a. O., 354, vgl. 354.

<sup>67)</sup> A. a. O., 355.

Gott ist der feste Halt für den, der seine Selbständigkeit gegenüber den Meinungen des Tages bewahren oder die bestehende Rechtsordnung beurteilen will: ob sie nun so ist, wie sie sein soll, oder nur eine faktische Macht.«<sup>68)</sup>

Man kann nun die Frage aufwerfen, ob Starckes »Gesetze«, die man nicht verletzen kann, ohne selber zu Grunde zu gehen, ihrem Wesen nach Naturgesetze sind als Ausdruck normaler Bedingungen für Existenz und Zusammenleben, so dass das Gute *a n a l y t i s c h* als das definiert ist, was kraft dieser Gesetze bestehen kann; oder ob die »Gesetze« ihrem Wesen nach transzendente, normative Pflichtgesetze sind, die durch sich selbst verpflichten und das Gute bestimmen, so dass die Behauptung, dass das Gute bleibe und siege, ein *s y n t h e t i s c h e r* Satz auf metaphysisch-kosmologischer Grundlage ist. Obgleich diese Dinge für Starcke in einander fließen, kann darüber kein Zweifel sein, dass die letztere Bedeutung die von ihm gemeinte ist. Gott ist mit den Gerechten, ihrer ist das Reich und die Macht. Das erklärt das zuversichtliche Pathos: lasset uns gerecht sein, auf dass sich alles zum Guten wende.

Das Gerechtigkeitsbewusstsein, dies historisch bedingte Produkt unserer guten Erziehung, der Vorurteile unserer Eltern und der gegebenen Verhältnisse, ist noch einmal, eingekleidet in allen religiösen und kosmologischen Prunk, zum selbstherrlichen Prinzip für unsere sozialen Handlungen, ob zum Gedeihen, ob zum Verderb für Millionen von Menschen ernannt worden.

---

<sup>68)</sup> A. a. O., 368—69.



## Kapitel XII. (Fortsetzung).

### V. DER HISTORISCHE KONSERVATISMUS ALS AUSLÄUFER DES KANTIANISMUS.

#### 1. *Einleitung.*

Die von Kant ausgehende in den vorausgehenden Kapiteln behandelte Richtung in der Moral- und Rechtsphilosophie trägt in ihren Hauptzügen das Gepräge des abstrakten Rationalismus und Individualismus der Aufklärung. Die Pflicht ist in einem apriorischen Vernunftgesetz begründet, das jenseits aller Erfahrung gilt, und die Vernunft ist die allgemeine, abstrakte Vernunft, wie sie sich unmittelbar in jedem Individuum als Menschen oder Vernunftwesen überhaupt offenbart. Die wahren Prinzipien der Moral beschränken sich auf einige wenige abstrakte, begriffliche Sätze, alles übrige ist Anwendung, Ausgestaltung und Konvention. Mit andern Worten, diese Moralphilosophie ist dualistisch (Pflicht contra Natur), individualistisch und abstrakt. In ihrem innersten Innern ist diese Philosophie Ausdruck für das stolze Vertrauen des Rationalismus zu der naturgegebenen Vernunft des Menschen als einer ursprünglichen und ewigen Macht, die unabhängig ist von aller Tradition, Geschichte, Autorität, und Staatsgewalt. Unter einer Staatsform, die dem Individuum als solchem jede äussere Macht und jeden Einfluss verweigerte, behauptet das Individuum mit um so grösserem Pathos das unantastbare Recht der Vernunft, unabhängig von aller Faktizität und aller Institution, souverän das Wahre und Gültige zu bestimmen. Ungeachtet aller positiven Machtverteilung, ungeachtet der Bindungen tausendjähriger Gewohnheiten, ungeachtet aller Konvenienz, Entstehung und Veränderung behauptet sich die Vernunft als souveräner Herrscher in seinem eigenen Reich, einem Reich, das nicht von dieser Welt ist. Der Rationalismus ist das Urteil des Indivi-

duums über diese Welt, und nach den politischen Verhältnissen ist es verständlich, dass dieses Urteil im Wesentlichen eine Kritik des Bestehenden im Namen der Gleichheit, Freiheit und Menschlichkeit wurde. Ganz besonders gilt dies für die von Fries ausgehende Richtung, teils weil Fries besonders das subjektive Gewissheitsgefühl als letzte Grundlage der Erkenntnis hervorhob, und teils weil seine Ethik und Rechtsphilosophie überhaupt einen ausgesprochen demokratischen Grundton hatte.

Es muss deshalb von vornherein paradoxal erscheinen, wenn man die Restauration und den historischen Konservatismus der Romantik von demselben Hauptgesichtspunkt aus betrachten will. Den Kultus der Souveränität der Vernunft, des Individuums, und des Abstrakten von Seiten der Aufklärung bewusst bekämpfend, suchte diese Richtung das Vernünftige im Seienden, in den objektiven, überindividuellen Institutionen, im Historisch-Konkreten zu finden. Nicht mehr der Mensch in seiner abstrakten Isolation, sondern die objektiven Institutionen, die Familie, die bürgerliche Gesellschaft, der Staat sind Offenbarung der Vernunft und Ziel der Sittlichkeit. Der Historismus ist monistisch (Identität des Vernünftigen und des Seienden), überindividualistisch und konkret. Die Annahme könnte deshalb naheliegend scheinen, dass wir hier einem ganz anderen Grundtypus in der Auffassung des Praktischen gegenüberstehen, nämlich jenem, nach dem das praktisch Gültige als das Gute in und mit dem eigenen Wesen der Dinge gegeben ist. Das praktisch Wahre hat danach nicht seinen Ursprung in dem Subjekt oder der Vernunft, sondern im Objekt. Die praktische Erkenntnis bedeutet hiernach nicht die Erkenntnis einer von der Wirklichkeit verschiedenen Gültigkeitssphäre, sondern die Wirklichkeitserkenntnis selbst, die Erkenntnis der der Wirklichkeit einverleibten Tendenz. Allerdings muss man gestehen, dass der historische Konservatismus in seiner am stärksten zugespitzten Gestalt sich im hohen Grade diesem Standpunkt nähert. Isoliert gesehen scheint kein grosser Unterschied zwischen der Verwirklichung des Begriffs durch sich selbst bei Hegel und der Form, die als Entelechie der Dinge nach ihrer eignen Verwirklichung strebt, bei Aristoteles. Für beide entsteht die wahre Wirklichkeit erst, wenn der Begriff (die Form) in die Realität eingeht wie die Seele in den Leib, und umgekehrt ist das Vernünftige nur in der wahren Wirklichkeit zu suchen. HEGEL verhält sich zu KANT wie ARISTOTELES zu PLATO. Aber gerade eben dieser historische Zusammenhang zeigt, dass der Standpunkt Hegels, so nahe er auch an den des

Aristoteles heranreicht, nur die äusserste Abweichung von einem prinzipiell verschiedenen Ausgangspunkt ist. Dieser liegt bei Kant, Zwischenpunkte liegen bei FICHTE und SCHELLING. Dies bedeutet, das Vernünftige sei in der Wirklichkeit zu finden, insofern das Absolute Vernunft oder Subjekt ist, nicht aber insoweit es Substanz oder Objekt ist. Das Vernünftige ist also für Hegel zu guter Letzt in der Eigengesetzlichkeit des Subjektiven, der Intelligenz, und ist in der Wirklichkeit nur zu finden weil es und insofern es Offenbarung des Absoluten als Subjekt, Geist, Vernunft ist.<sup>1)</sup>

Wie wir gesehen haben, führt die Pflichtphilosophie, wenn ihre Verbindung mit dem allgemeinen Pflichtbewusstsein noch frisch ist, wie bei Kant, zu der Annahme einer absoluten Disparität zwischen »Sein« und »Sollen«. Der Gegenstand der moralischen Erkenntnis, die Norm oder Pflicht, gilt als Ausdruck einer Notwendigkeit oder Gültigkeit absolut eigener Art, die niemals in den Kontext der Wirklichkeit eingeordnet werden kann. Diese logische Distinktion führt jedoch zu Schwierigkeiten, die zu bewältigen man versucht, indem man den logischen Dualismus mittels metaphysischer Konstruktionen überbrückt. Das moralische »Sollen« sucht man als eine Art »Sein« zu deuten, aber als ein »Sein« von metaphysischer Art. Wir finden diese Tendenz bereits bei Kant, der den Imperativ der Moral als identisch mit dem eigenen (metaphysischen) Wesen oder Gesetz des Willens zu erklären sucht. Wir haben ferner gesehen, dass, während der Friesianismus alle metaphysischen Deutungsversuche verwarf, und die absolut logische Eigenart der moralischen Erkenntnis aufrechterhalten wollte, die Marburger Schule dagegen die metaphysische Sein-Deutung bis zu den äussersten Konsequenzen durchzuführen suchte. Auch das »Sollen« ist für COHEN ein »Sein«, und zwar das »Sein« des reinen Willens.<sup>2)</sup> Dasselbe gilt von dem historischen Konservatismus. Auch dieser deutet die moralische Gültigkeit als ein Sein. Der Unterschied ist der, dass die Substanz hier

<sup>1)</sup> »Es kommt nach meiner Einsicht, welche sich nur durch die Darstellung des Systems selbst rechtfertigen muss, alles darauf an, das Wahre nicht als Substanz, sondern ebenso sehr als Subjekt aufzufassen und auszudrücken. . . . Die lebendige Substanz ist ferner das Seyn, welches in Wahrheit Subjekt, oder was dasselbe heisst, welches in Wahrheit wirklich ist, nur insofern sie die Bewegung des Sichselbstsetzens, oder die Vermittlung des Sichanderswerdens mit sich selbst ist.« Hegel, Werke, Bd. 2, 14—15, zit. nach Hellström in Festschrift tillägnad Axel Hägerström, 280—81.

<sup>2)</sup> Cohen, Ethik des reinen Willens, 24 f., 423 f.

nicht in der individuellen Vernunft oder dem individuellen Willen gesucht wird, sondern in der überindividuellen, historischen Vernunftwirklichkeit. Gleichzeitig bricht man mit dem Formalismus bei der Angabe des Inhalts der Moral, welcher Kant und die Marburger Schule gekennzeichnet hatte (auf logischer bzw. metaphysischer Grundlage). In diesem Punkt ist der Konservatismus *materiell*, ebenso wie der Friesianismus. Aber hier kommt nun der Unterschied zum Ausdruck, dass der Konservatismus, während der Friesianismus ebenso wie Kant ein begrifflich-abstraktes Prinzip oder Gesetz sucht, das Vernünftige in der konkreten Wirklichkeit zu finden trachtet, nicht aber in abstrakten Prinzipien.

Nach diesen allgemeinen Bemerkungen zur Orientierung wollen wir jetzt zu einem Abriss der praktischen Philosophie in ihrer Entwicklung von Fichte über Schelling zu Hegel übergehen.

## 2. FICHTE.

Es ist der Grundgedanke der Pflichtethik, dass das Sittliche überhaupt eine Norm oder ein »Sollen« als Ausdruck für ein Gesetz oder eine *Notwendigkeit* für den Willen bedeute. Gleichzeitig wird jedoch angenommen, dass der Wille in der Tat nicht notwendig von diesem Gesetz gebunden ist, sondern hingegen *frei* ist, in einem autokreanten Verlauf sich selbst bestimmend oder aus sich selbst entstehend. So entsteht das fundamentale Problem, was überhaupt mit moralischer Notwendigkeit gemeint ist, und wie die Vorstellung von ihr sich mit der Vorstellung von der Freiheit oder der selbstschaffenden Fähigkeit des Willens vereinbaren lässt. Um dieses Problem kreist die praktische Philosophie eines Fichtes, eines Schellings, eines Hegels, und nur wenn man ihre Systeme von diesem Punkt aus angreift, wird es möglich, des roten Fadens in der Entwicklung habhaft zu werden.

FICHTE geht ebenso wie Kant von der Tatsache aus, dass die sittliche Natur des Menschen sich in einer »Zunöthigung, einiges ganz unabhängig von äusseren Zwecken zu thun« äussere, »schlechthin, bloss und lediglich, damit es geschehe«, <sup>3)</sup> d. h., dass es einen kategorischen Imperativ gebe. Aber anstatt wie das allgemeine Bewusstsein (und wie Kant und Fries) bei dieser Tatsache stehen zu bleiben, ist es nach Fichte die Aufgabe der Philosophie, diese Tatsache zu deduzieren, d. h. die

<sup>3)</sup> Fichte, System der Sittenlehre (in Werke, Bd. IV), 13.

Gründe der moralischen Natur und die Genesis der moralischen Nötigung nachzuweisen. Diese Deduktion kann wegen der subjektivistischen Grundlage der ganzen Philosophie Fichtes aus nichts anderem bestehen als aus dem Nachweis, dass die Vorstellung von einer moralischen Notwendigkeit eine notwendige Vorstellung sei, die sich aus dem reinen Begriff des Ichs und den fundamentalen Gesetzen des Bewusstseins ableiten lässt. Die Transzendentalphilosophie bleibt in der »Region des Denkens.«<sup>4)</sup>

Bekanntlich ruht Fichtes Philosophie auf der subjektivistisch-erkenntnistheoretischen Problemstellung: wie ist es möglich, dass das Subjekt über sich selbst bis zum Objekt hinausragen kann, oder umgekehrt, wie ist es möglich, dass das Objekt, ein Sein für sich, je in das Subjekt als Vorstellung hineindringen kann? — und die Antwort ist die, dass es nie möglich sein wird zu begreifen, wie diese merkwürdige Verwandlung vor sich gehen kann, wenn nicht ein Punkt als existent angenommen wird, in welchem das Objektive und Subjektive überhaupt nicht geschieden, sondern ganz Eins sind. »Einen solchen Punkt nun stellt unser System auf, und geht von demselben aus. Die Ichheit, die Intelligenz, die Vernunft, — oder wie man es nennen wolle, ist dieser Punkt.«<sup>5)</sup> Diese absolute Identität von Subjekt und Objekt ist jedoch selbst kein unmittelbares Bewusstseinsphänomen. Jedes wirkliche Bewusstsein ist notwendigerweise das Bewusstsein von etwas, also Spaltung von Subjekt und Objekt, Wissen und Sein. Wir können deshalb kein Bewusstsein von dem Absoluten, Identischen haben, sondern vermögen nur, dies zu folgern als notwendige Voraussetzung für alle Erkenntnis.<sup>6)</sup>

Dieses Absolute, das absolute Ich als Identität von Subjekt und Objekt, hält Fichte für Willen in der Bedeutung eines autokreanten Verlaufs, einer reinen Tätigkeit, Bewegung, Agilität oder Freiheit. Das Absolute ist dynamisch, ein Prozess, innere Bewegung im Gegensatz zum Seienden oder der Sache. »Die Natur des Dinges ist sein festgesetztes Bestehen, ohne innere Bewegung, ruhend und todt«. »Das vernünftige Wesen, als solches betrachtet, ist absolut, selbständig, schlechthin der Grund seiner selbst. Es ist ursprünglich, d. h. ohne sein Zuthun, schlechthin nichts: was es werden soll, dazu muss es selbst sich machen, durch sein eigenes Thun.«<sup>7)</sup> Das ist Freiheit. Das

<sup>4)</sup> A. a. O., 17.

<sup>5)</sup> A. a. O., 1.

<sup>6)</sup> A. a. O., I, 5, 42.

<sup>7)</sup> A. a. O., 34 und 50.

bedeutet, dass das absolute Ich sich selbst bestimmt. »Was bedeutet dieses selbst? Es wird dadurch offenbar eine Doppeltheit gedacht. Das Freie soll seyn, ehe es bestimmt ist, — ein von seiner Bestimmtheit unabhängiges Daseyn haben. Darum kann ein Ding nicht gedacht werden, als sich selbst bestimmend, weil es nicht eher ist, als seine Natur, d. i. der Umfang seiner Bestimmungen. Wie soeben gesagt, was sich selbst bestimmen sollte, müsste in einer gewissen Rücksicht seyn, ehe es ist; ehe es Eigenschaften, und überhaupt eine Natur hat.«<sup>8)</sup> Das Absolute soll sein bevor es ist. Ausserordentlich deutlich tritt hier die Bewegung- oder Potenzvorstellung zu Tage. Die Substanz, das reine, leere Sein, *causa sui*, ist bei Fichte durch die Zeit zu dem reinen, leeren, autokreanten Verlauf dynamisiert worden.

Diese Auffassung des Absoluten lässt sich nach Fichte nicht beweisen, sondern ist selber der Ausgangspunkt für jeden Beweis.<sup>9)</sup> Sie beruht auf der Bewusstseinstatsache, dass uns der Wille unmittelbar als absolut oder frei erscheint.<sup>10)</sup> Allerdings könnte man wiederum diese Tatsache selbst zu begründen oder aus etwas anderem abzuleiten suchen. »Wenn man sich nun doch entschliesst, diese Erscheinung nicht weiter zu erklären, und sie für absolut unerklärbar, d. i. für Wahrheit, und für unsere einzige Wahrheit zu halten, nach der alle andere Wahrheit beurtheilt und gerichtet werden müsse, — wie denn eben auf diese Entschliessung unsere ganze Philosophie aufgebaut ist — so geschieht dies nicht zufolge einer theoretischen Einsicht, sondern zufolge eines praktischen Interesse: ich will selbstständig seyn, darum halte ich mich dafür. Ein solches Fürwahrhalten aber ist ein Glaube. Sonach geht unsere Philosophie aus von einem Glauben, und weiss es.«<sup>11)</sup> Durch dieses Postulat unterscheidet sich der Idealismus vom Dogmatismus.

Hier stehen wir vor dem psychologischen Ursprung des fichteschen Idealismus: des allgemeinen Bewusstseins Auffassung des Ichs als Wille in der Bedeutung einer ursprünglichen, selbständigen, autokreanten Aktivität.

Die Aufgabe der Deduktion ist nun, durch reine Analyse klarzulegen, was näheres hierbei gedacht ist.<sup>12)</sup>

Zunächst dass das absolute Ich die absolute u n b e s t i m m t e M ö g-

<sup>8)</sup> A. a. O., 36.

<sup>9)</sup> A. a. O., 50.

<sup>10)</sup> A. a. O., 25.

<sup>11)</sup> A. a. O., 25—26.

<sup>12)</sup> A. a. O., 50.

lichkeit oder das unbestimmte Vermögen sei, sich selbst zu schaffen. Das Absolute ist »blosse reine Thätigkeit, im Gegensatze alles Bestehens und Gesetzseyns, wie fein es auch gedacht werden möge; sonach keiner Bestimmung durch seine etwanige Natur und Wesen, keiner Tendenz, Triebes, Inclination, oder dess etwas fähig.«<sup>13)</sup> Das absolute hat also hiernach keine Natur, kein Wesen, keine Bestimmtheit.

Aber hiermit nicht genug. Denn wir haben uns die Selbständigkeit eben nicht als das Wesen der Vernunft gedacht, sondern vielmehr nur als ein unbestimmtes Vermögen. »Jenes Vermögen der Selbständigkeit könnte ja vielleicht auch gar nicht gebraucht werden, oder es könnte nur zuweilen gebraucht werden, und so erhieltest du entweder gar keine, oder doch nur eine unterbrochene, keinesweges aber eine dauernde (das Wesen ausmachende) Selbständigkeit.«<sup>14)</sup> Wir müssen uns deshalb ferner die Selbständigkeit als die Tendenz oder das Wesen der Vernunft denken.<sup>15)</sup> Aber sich etwas als wesentlich denken, bedeutet es sich als notwendig denken. »Sonach würdest du Selbständigkeit, und Freiheit als Nothwendigkeit gesetzt haben; was ohne Zweifel sich widerspricht, und du daher unmöglich gedacht haben kannst. Du mußt sonach dies Festgesetzte so gedacht haben, dass das Denken der Freiheit dabei doch auch möglich blieb.«<sup>16)</sup>

Nach Fichte ist der Gegensatz so aufzulösen, dass gerade weil die Intelligenz absolut frei ist oder im Stande, sich selbst auf jegliche Weise zu bestimmen, sie sich auch als einer festen Regel unterstehend bestimmen lässt, »deren Begriff allerdings nur die freie Intelligenz selbst sich entwerfen, nur sie selbst mit eigener Freiheit sich nach derselben bestimmen könnte.« »Nun nehme man aber an, dass der Begriff einer solchen Regel sich ihr aufdringe, d. h. dass sie unter einer gewissen Bedingung des Denkens genöthigt sey, eine gewisse Regel, und nur diese, als Regel ihrer Bestimmungen durch Freiheit zu denken. So etwas lässt sich füglich annehmen, da ja das Denken der Intelligenz, obwohl dem blossen Acte nach es absolut frei ist, dennoch der Art und Weise nach unter bestimmten Gesetzen steht.«<sup>17)</sup>

»Auf diese Weise würde die Intelligenz ein gewisses Handeln, als

<sup>13)</sup> A. a. O., 38.

<sup>14)</sup> A. a. O., 51.

<sup>15)</sup> A. a. O., 29, 51.

<sup>16)</sup> A. a. O., 51.

<sup>17)</sup> A. a. O., 55.

der Regel gemäss, ein anderes, als gegen sie streitend, denken. Das wirkliche Handeln zwar bleibt immer von der absoluten Freiheit abhängig, und das Handeln der freien Intelligenz ist nicht in der Wirklichkeit bestimmt, nicht mechanisch nothwendig, als wodurch die Freiheit der Selbstbestimmung aufgehoben würde, sondern es ist nur in dem nothwendigen Begriffe davon bestimmt. Wie ist denn nun diese Nothwendigkeit im blossen Begriffe, die doch keineswegs eine Nothwendigkeit in der Wirklichkeit ist, füglich zu bezeichnen? Ich sollte meinen, nicht schicklicher, als so: ein solches Handeln gehöre und gebühre sich, es solle seyn: das entgegengesetzte gebühre sich nicht, und solle nicht seyn.«<sup>18)</sup>

Hiermit ist das »Sollen« des kategorischen Imperativs deduziert: das Prinzip der Sittlichkeit ist die durch das Selbstständigkeitsbewusstsein gegebene notwendige Vorstellung, dass die Freiheit einer Nothwendigkeit »am blossen Begriffe« untergeben ist, die jedoch keineswegs eine Nothwendigkeit der Wirklichkeit ist, da die wirkliche Handlung ständig der absoluten Freiheit untergeben verbleibt.

Fichtes Grundgedanke ist also der: aus der absoluten Freiheit, d. h. der rein unbestimmten Möglichkeit, ist die Begrenzung und Bestimmung der Möglichkeit abzuleiten. Der Gedankengang läuft also ganz parallel mit dem oben IX. 3 erwähnten Versuch Fichtes, die bindende Kraft des Vertrags aus der Freiheit des individuellen Parteiwillens abzuleiten. Ebenso wie die Partei sich freiwillig zum Vertrag entschliesst und deshalb gebunden ist (»der Art und Weise nach«, während der Wille selbst »dem blossen Acte nach«, d. h. nach seiner »Kraft« im Gegensatz zu dessen Äusserung noch immer frei ist), kann auch das unbestimmte Vermögen der Intelligenz sich nach einer bestimmten Regel realisieren. Jawohl, sie kann es, die unbestimmte Möglichkeit dafür besteht, aber das ist für Fichte nicht genug. Er sieht sich zu der Annahme gezwungen, dass die Intelligenz — trotz ihrer absoluten Freiheit — genötigt sei, selbst eine Regel für ihre Wirkungsart aufzustellen.<sup>19)</sup> Aber dies widerspricht sich. Die »Selbstaufstellung« der Regel bedeutet ja eben die absolute Unbestimmtheit und kann also niemals durch sich selbst oder durch etwas anderes genötigt sein. Die Sache ist die: hat man erst einmal die absolute Freiheit oder Unbestimmtheit als Voraussetzung angenommen, ist es unmöglich über diesen Kreis hinauszugeraten; alle

<sup>18)</sup> A. a. O., 55. Sperrungen von mir. Vgl. 59.

<sup>19)</sup> Vgl. Zitat bei Anm. 17.



Möglichkeiten müssen absolut unbestimmt bleiben. Fichte will die absolute, unbestimmte Freiheit durch Zurückführen auf das Gesetz der Selbstbestimmung bestimmen. Aber dabei übersieht er, dass Selbstbestimmtheit eben keine Bestimmtheit ist, sondern im Gegenteil die reine Unbestimmtheit. Es ändert nichts an der Sache, dass die Selbstbestimmung nicht mehr als Gegenstand eines Vermögens (einer Möglichkeit), sondern absolut oder kategorisch gesetzt wird. Denn eine Möglichkeit ist und bleibt eine bloße Möglichkeit, ob man sie nun hypothetisch (als mögliche Möglichkeit, Vermögen des Selbstbestimmung) setzt oder kategorisch.

Dies hängt mit der Tatsache zusammen, dass die Vorstellung von einer vollständig unbestimmten, reinen Tätigkeit oder von einem vollständig unbestimmten, reinen Bewusstsein eine unmögliche Vorstellung, ein blosser leerer Unsinn ist. Ebenso wie das Bewusstsein immer das Bewusstsein von etwas ist und so notwendig den Gegensatz zu einem Objekt enthält und damit auch Begrenzung und Bestimmtheit, so dass also das reine, unbestimmte, identische Bewusstsein ein Nichts ist, ebenso ist auch die Tätigkeit, d. h. ein zeitlicher Zusammenhang, auch notwendigerweise ein Zusammenhang von etwas mit etwas anderem, und enthält so notwendig einen Gegensatz zwischen den zusammenhängenden Gliedern und damit auch Begrenzung und Bestimmtheit, so dass die reine, unbestimmte, identische Tätigkeit ein Nichts ist. Dasselbe zeigt auch folgende Betrachtung. Die reine unbestimmte Tätigkeit muss ein Vermögen sein, d. h. eine rein unbestimmte Möglichkeit. »Ein Vermögen ist so etwas, an welches, als an seinen Grund, du ein wirkliches Seyn bloss anknüpfen kannst, wenn es dir etwa ausserdem gegeben wäre, nicht aber daraus herleiten musst. Es liegt in diesem Begriffe nicht das geringste Datum, dass eine Wirklichkeit und was für eine zu denken sey. Jenes Vermögen der Selbständigkeit könnte ja vielleicht gar nicht gebraucht werden, oder es könnte nur zuweilen gebraucht werden.«<sup>20)</sup> Dies bedeutet, dass sich das Vermögen gebrauchen und nicht gebrauchen lässt, oder dass eine Möglichkeit oder ein Vermögen besteht, das Vermögen zu gebrauchen und so ad infinitum weiter. Das Vermögen als bloss unbestimmte Möglichkeit ist also ein Nichts. Das »Vermögen« muss immer das Vermögen zu etwas Bestimmtem sein, d. h. ein (unter gegebenen Bedingungen) tatsächlicher, nicht bloss möglicher Zusammenhang.

<sup>20)</sup> A. a. O., § 1.

Fichtes Deduktion interessiert uns so sehr, weil sie ganz besonders deutlich den Widerspruch in der Vorstellung von einer sittlichen Gültigkeit oder einem »Sollen« enthüllt. Die Vorstellung von dem Sittlichen soll die notwendige (d. h. aus dem allgemeinen Moralbewusstsein folgende) Vorstellung von der Notwendigkeit der Handlung sein; gleichzeitig wird aber zugestanden, dass die Handlung in Wirklichkeit nicht notwendig ist. Ob nun das subjektivistische Vorurteil, dass die subjektive Notwendigkeit der Vorstellung ihre Wahrheit bedeute, aufgegeben wird; und ob eingesehen wird, dass unser Moralbewusstsein nur eine dialektische Deutung gewisser psychologischer Erlebnisse ist; ob daran festgehalten wird, dass alles Wissen Wissen von der Wirklichkeit ist, so ist hier jedenfalls so deutlich, wie es sich nur wünschen lässt, ausgedrückt, dass die »Sollens«-Vorstellung eine mit der Wirklichkeit unvereinbare, also falsche Vorstellung ist. Wie, fragt Fichte, ist passenderweise etwas zu bezeichnen, das, was es ist, nur im Begriff oder in der Vorstellung davon ist, nicht aber in der Wirklichkeit? Im Gegensatz zu Fichte kann ich mir keine passendere Bezeichnung denken als: Phantasterei, Dichtung, Hirnspinnst. Dass der Glaube an dieses Phantasieprodukt subjektiv »notwendig« sei, bedeutet nichts anderes, als dass er eine Rationalisierung des Pflichterlebnisses ist, weshalb er mit dessen gesamten Pathos und Weihe ausgerüstet ist.

Was den Inhalt der Pflicht betrifft, so steht Fichte ganz auf dem Boden des Subjektivismus und Individualismus. Die letzte Grundlage der Wahrheit — auch der sittlichen — ist das unmittelbare Gewissheitsgefühl oder die subjektive Nötigung des Individuums. »Dieses Gefühl täuscht nie, denn es ist, wie wir gesehen haben, nur vorhanden bei völliger Übereinstimmung unseres empirischen Ich mit dem reinen; und das letztere ist unser einziges wahres Seyn und alles mögliche Seyn und alle mögliche Wahrheit.«<sup>21)</sup> Das Sittengesetz lautet deshalb formal: »Handle stets nach bester Überzeugung von deiner Pflicht; oder: handle nach deinem Gewissen.«<sup>22)</sup> Hierdurch vermeidet Fichte allerdings natürlich nicht den unendlichen Regress aller Wahrheitskriteriums-Theorie. Man müsse sich davon überzeugen, dass eine wirkliche Pflichtüberzeugung vorliegt und nicht bloss eine oberflächliche eingebildete Vorstel-

<sup>21)</sup> A. a. O., 169.

<sup>22)</sup> A. a. O., 156.

lung von Pflicht. Diese Untersuchung ist selber Pflicht und ist also nur auf der Grundlage einer Pflichtüberzeugung zu machen, die wiederum zu untersuchen ist, usw. usw.<sup>23)</sup>

### 3. SCHELLING

SCHELLING haben wir keinen selbständigen, direkten Beitrag zur Entwicklung der Ethik zu verdanken. Sein Jugendwerk von der Deduktion des Naturrechts ist ohne Interesse und sein »System des transzendentalen Idealismus«, das einzige bedeutendere Werk, in dem Schelling die Probleme der praktischen Philosophie behandelt, ist bis auf die letzten Seiten, wo die Philosophie der Geschichte und Kunst behandelt sind, ein reiner Kommentar zu der »Wissenschaftslehre« Fichtes. Wenn Schelling trotzdem derjenige Philosoph wurde, der den historischen Konservatismus in seiner juristischen Erscheinungsform prägen sollte, so ist dies gerade seiner Philosophie der Geschichte und der Kunst zu verdanken, in der er das doppelte Abrücken der Romantik von der Kant-Fichteschen Aufklärungsphilosophie zum Ausdruck bringt: Verlegung des Schwerpunkts der praktischen Philosophie aus dem Individuum in überindividuelle Kollektive und deren Entwicklung in der Geschichte sowie Übergang von einer abstrakt-reflexiven zu einer konkret-anschaulichen oder sogenannt konstruktiven Methode. Damit wird Schelling zu dem Philosophen der Romantik.

Schelling sucht den Widerspruch zwischen der absoluten Freiheit des einfach unbestimmten Ichs und der Prädetermination des bloss anschauenden oder objektiven Ichs durch Annahme einer prästabilierten Harmonie zu lösen, die in einem dritten Höheren begründet ist, das weder Subjekt noch Objekt ist und auch nicht beides zugleich, sondern vielmehr die absolute Identität, in der es für eine Duplizität gar keinen Raum gibt.<sup>24)</sup> Aber im Gegensatz zu Fichte will Schelling dieses absolut Identische und seine Offenbarung nicht im Individuum und in der Moral suchen, sondern in der G e s c h i c h t e und im R e c h t.

Schelling stellt das Problem der Geschichte im Anschluss an die Fra-

<sup>23)</sup> Vgl. a. a. O., 163—64 und 173, wo Fichte sich an Kants Äusserung anschliesst, dass das Gewissen ein Bewusstsein sei, das selbst Pflicht ist.

<sup>24)</sup> Schelling, System des transzendentalen Idealismus (in Werke, 1. Abt., Bd. 3), 579, 600.

ge auf, wie sich der reine Wille in der äusseren Welt realisieren lässt.<sup>25)</sup> Bedingung hierfür ist, dass alle Vernunftwesen ihre Freiheit in Übereinstimmung mit dem Rechtsgesetz einschränken, aber ob dies in der Tat auch geschieht, hängt an und für sich von einem Zufall ab. So darf es nicht sein. Das Heiligste darf nicht dem Zufall überlassen sein. Es ist deshalb eine Rechtsverfassung zu errichten, die wie eine zweite Natur dem revoltierenden eigennützigen Trieb mit dem Zwang einer unverbrüchlichen Regel begegnet und ihn gleichsam gegen sich selber wendet.<sup>26)</sup> »Die Freiheit muss garantiert seyn durch eine Ordnung, welche so offen und so unveränderlich ist wie die Natur.«<sup>27)</sup> Nun kann man jedoch nur erwarten, dass die Rechtsverfassung in dem freien Spiel der Kräfte entsteht, das wir in der Geschichte beobachten; die Garantie der Freiheit liegt also selbst in der Hand der Freiheit. »Diess ist ein Widerspruch. Was erste Bedingung der äusseren Freiheit ist, ist eben desswegen nothwendig wie die Freiheit selbst. Gleichwohl ist es nur durch Freiheit zu realisiren, d. h. sein Entstehen ist dem Zufall überlassen. Wie ist dieser Widerspruch zu vereinigen?«<sup>28)</sup> Antwort: dadurch, dass die Geschichte die gesuchte Vereinigung von Freiheit und Nothwendigkeit ist.

Da die Nothwendigkeit im Gegensatz zur Freiheit für Schelling dasselbe ist wie das unbewusst (in der Anschauung) Entstehende, im Gegensatz zu dem bewusst (im Willen) Entstehenden, bedeutet die Forderung, dass die Freiheit (in der Geschichte) wiederum Nothwendigkeit sei, dasselbe wie: »durch die Freiheit selbst, und indem ich frei zu handeln glaube, soll bewusstlos, d. h. ohne mein Zuthun, entstehen, was ich nicht beabsichtigte.«<sup>29)</sup> Kennen wir in der Tat eine solche Nothwendigkeit in der Freiheit? Gewiss, was wir Schicksal oder Vorsehung nennen, ist eben der Ausdruck für die dunkle Nothwendigkeit im Verlauf der Dinge, die bewirkt, dass die Menschen durch ihre eigenen freien Handlungen Ursache zu Dingen werden, die sie nie gewollt, oder von denen sie nie etwas gewusst haben; oder die umgekehrt der Willensanstrengungen der Menschen in ihrem Kampf für ein Ziel spottet und sie zu Falle und zum Verderben in diesem Kampfe bringt. Dies ist das Grundthema der tragischen Kunst. An dem Schicksal zweifeln wir nicht;

<sup>25)</sup> A. a. O., 581 f.

<sup>26)</sup> A. a. O., 582—83.

<sup>27)</sup> A. a. O., 593.

<sup>28)</sup> A. a. O., 594.

<sup>29)</sup> A. a. O., 594.

aber damit ist die Möglichkeit einer Vereinigung von Freiheit und Notwendigkeit in der Geschichte nicht erklärt. Das Schicksal ist nur ein Name des zu Erklärenden.«<sup>30)</sup>

Die *e i n z e l n e* Handlung soll frei oder bewusst sein, und dennoch soll das *G e s a m t e r g e b n i s* notwendig oder unbewusst in einem Anschauen entstanden sein. Da das Gesamtergebnis nicht das Werk des Individuums ist, »sondern nur durch die ganze Gattung realisirbar ist«, so folgt hieraus: »Jenes zweite Objektive, was uns entstehen soll, kann nur durch die Gattung. d. h. in der Geschichte. realisirt werden. Die Geschichte aber objektiv angesehen ist nichts anderes als eine Reihe von Begebenheiten, die nur subjektiv als eine Reihe freier Handlungen erscheint. Das Objektive in der Geschichte ist also allerdings ein Anschauen, aber nicht ein Anschauen des Individuums, denn nicht das Individuum handelt in der Geschichte, sondern die Gattung: also müsste das Anschauende, oder das Objektive der Geschichte Eines seyn für die ganze Gattung.«<sup>31)</sup>

Also: die Notwendigkeit in der Geschichte ist eine Folge davon, dass die Geschichte als Ergebnis das unbewusste Werk der Gattung ist. Aber wie ist dies mit der Tatsache vereinbar, dass der Verlauf der Geschichte doch durch lauter freie Einzelhandlungen entsteht? »Woher bin ich gewiss, dass die objektive Prädetermination, und die Unendlichkeit des durch Freiheit Möglichen sich wechselseitig erschöpfen, dass also jenes Objektive wirklich eine absolute Synthesis für das Ganze aller freien Handlungen sey? und wodurch wird denn nun, da die Freiheit absolut ist, und durch das Objektive schlechthin nicht bestimmt seyn kann, doch die fortwährende Übereinstimmung zwischen beiden gesichert?« Dies kann lediglich durch Annahme einer *p r ä s t a b i l i r t e n* *H a r m o n i e* zwischen dem Objektiven (Gesetzmässigen) und dem intelligent Bestimmten (Freien) erfolgen, und eine solche Harmonie ist wiederum »allein denkbar durch etwas Höheres, was über beiden ist, was also weder Intelligenz noch frei, sondern gemeinschaftliche Quelle des Intelligenten zugleich und des Freien ist.«<sup>32)</sup>

»Wenn nun jenes Höhere nichts anderes ist als der Grund der Identität zwischen dem absolut Subjektiven und dem absolut Objektiven, dem Bewussten und dem Bewusstlosen, welche eben zum Behuf der Erschei-

<sup>30)</sup> A. a. O., 594—96.

<sup>31)</sup> A. a. O., 596 und 597—98.

<sup>32)</sup> A. a. O., 599—600 und 600.

nung im freien Handeln sich trennen, so kann jenes Höhere selbst weder Subjekt noch Objekt, auch nicht beides zugleich, sondern nur die absolute Identität seyn, in welcher gar keine Duplicität ist, und welche eben desswegen, weil die Bedingung alles Bewusstseyns Duplicität ist, nie zum Bewusstseyn gelangen kann. Dieses ewig Unbewusste, was, gleichsam die ewige Sonne im Reich der Geister, durch sein eignes, ungetrübtes Licht sich verbirgt, und obgleich es nie Objekt wird, doch allen freien Handlungen seine Identität aufdrückt, ist zugleich dasselbe für alle Intelligenzen, die unsichtbare Wurzel, wovon alle Intelligenzen nur die Potenzen sind, und das ewig Vermittelnde des sich selbst bestimmenden Subjektiven in uns und des Objektiven oder Anschauenden, zugleich der Grund der Gesetzmässigkeit in der Freiheit und der Freiheit in der Gesetzmässigkeit des Objektiven.«<sup>33)</sup>

Zuletzt Schellings malerische Darstellung der Geschichte als eines Dramas:

»Wenn wir uns die Geschichte als ein Schauspiel denken, in welchem jeder, der daran Theil hat, ganz frei und nach Gutdünken seine Rolle spielt, so lässt sich eine vernünftige Entwicklung dieses verworrenen Spiels nur dadurch denken, dass es Ein Geist ist, der in allen dichtet, und dass der Dichter, dessen blosser Bruchstücke (*disjecti membra poëtae*) die einzelnen Schauspieler sind, den objektiven Erfolg des Ganzen mit dem freien Spiel aller einzelnen schon zum voraus so in Harmonie gesetzt hat, dass am Ende wirklich etwas Vernünftiges herauskommen muss. Wäre nun aber der Dichter unabhängig von seinem Drama, so wären wir nur die Schauspieler, die ausführen, was er gedichtet hat. Ist er nicht unabhängig von uns, sondern offenbart und enthüllt er sich nur successiv durch das Spiel unserer Freiheit selbst, so dass ohne diese Freiheit auch er selbst nicht wäre, so sind wir Mitdichter des Ganzen, und Selbsterfinder der besonderen Rolle, die wir spielen.«<sup>34)</sup>

Das Bemerkenswerte bei dieser dichterischen Schicksalsphilosophie, die den über Fichte hinausgehenden originalen romantischen Beitrag Schellings bedeutet, liegt darin, dass die Notwendigkeit — die ja das sittliche Gesetz für die Freiheit bedeutet — hier in die Geschichte als Ausdruck für das objektive Leben der Gattung verlegt ist, und die geforderte Identität von Freiheit und Notwendigkeit, von Subjekt und Objekt in ein absolut Identisches von überindividuellem Charakter, das

<sup>33)</sup> A. a. O., 600.

<sup>34)</sup> A. a. O., 602.

sich im Individuum nur potenziert. Dies bedeutet wiederum, dass das Sittliche sich nicht in einem in der individuellen Moral beheimateten »Sollen« offenbart, sondern in der sich in der Geschichte realisierenden Rechtsverfassung. Hiermit ist der Übergang zu dem historischen Konservatismus vollzogen. Die Vereinigung von Freiheit und Notwendigkeit ist nicht länger bloss in einem von der Wirklichkeit verschiedenen »Sollen« gefordert, sondern ist in der Geschichte verwirklicht. Das Gute ist der reine oder durch sich selbst bestimmte Wille, aber dieser Wille bezeichnet nicht bloss ein Sollen oder eine Forderung innerhalb der Schranken des individuellen Willens. Er ist als das Absolute in der Geschichte verwirklicht. Allerdings bezeichnet Schelling das Absolute nicht als Subjekt oder Wille. Aber da die zu begründende Notwendigkeit beim Ergebnis der Geschichte eben gerade die notwendige Vernünftigkeit dieses Ergebnisses bedeutet, und da das Vernünftige nach den Voraussetzungen dieser ganzen Philosophie nirgends als in dem vernünftigen oder reinen Willen zu finden ist, ist dies ein Mangel an dem System von Schelling. Diesem Mangel abzuhelpen blieb Hegel vorbehalten.

#### 4. HEGEL.

Während der historische Konservatismus bei Schelling nur latent in dessen Geschichtsphilosophie vorkommt, ist er bei HEGEL bewusst und voll entwickelt. Bekanntlich schloss sich Hegel in seinen ersten Jenaer Jahren der Identitätsphilosophie Schellings vorbehaltlos an, ebenso wie er sich zu der intuitiv-konstruktiven Methode bekannte, mit der Schelling im Gegensatz zu der bloss reflektierenden Verstandesphilosophie (Kant und Fichte) die Philosophie zu der höheren Sphäre der Kunst emporheben wollte. Und obwohl sich Hegel bald von den philosophisch-poetischen Exzessen der Hochromantik lossagte, so blieb er doch in wesentlichen Punkten auf dem Boden der romantischen Philosophie stehen. Insbesondere hält Hegel, wenn er auch die absolute Identität Schellings (als die Nacht, in der alle Kühe schwarz sind) verwirft, an dem Gedanken fest, dass das Absolute überindividuell und in der historischen Entwicklung offenbart sei. Und wenn er sich auch gegen die intellektuelle Anschauung als Organ der Philosophie wendet und eine neue logische, begriffliche Entwicklung der Methode fordert, so bleibt seine Methode doch immer synthetisch-konstruktiv, progressiv und konkret, im Gegen-

satz zu der analytisch-destruktiven regressiven und abstrakten Methode der Verstandesphilosophie.

Dass sich das Vernünftige in dem Seienden manifestiert, bedeutet für Hegel dasselbe, wie dass sich der Begriff in den Dingen realisiert. Der Begriff enthält einen Moment des Allgemeinen, allerdings nicht des gewöhnlichen, abstrakten Allgemeinen, das z. B. beim Begriff »Pflanze« dadurch entsteht, dass man unter Weglassung des Besonderen, durch das sich die einzelnen Pflanzen von einander unterscheiden, an dem für sie gemeinsamen festhält. »Nun aber ist das Allgemeine des Begriffs nicht bloss ein Gemeinschaftliches, welchem gegenüber das Besondere seinen Bestand für sich hat, sondern vielmehr das sich selbst Besondernde (Specificirende) und in seinem Anderen, in ungetrübter Klarheit bei sich selbst Bleibende. Es ist von der grössten Wichtigkeit, sowohl für das Erkennen als auch für unser praktisches Verhalten, dass das bloss Gemeinschaftliche nicht mit dem wahrhaft Allgemeinen, dem Universellen, verwechselt wird.«<sup>35)</sup> Was Hegel unter Allgemeinem in diesem Sinn versteht, geht vielleicht am Besten aus seinem eigenen Vergleich mit Rousseaus »volonté générale« im Gegensatz zu der »volonté de tous« hervor. Nun ist Rousseaus »volonté générale« ohne Zweifel eine »normative«, »ideale« Figur, oder wie man es nun ausdrücken will, dass das dadurch bezeichnete nicht mit dem blossen Dasein erschöpft ist, sondern gegen eine höhere Gültigkeit oder einen höheren Wert hin orientiert ist. Dasselbe gilt also auch für Hegels »Begriff«. Dieser ist praktisch-teleologisch, ebenso wie die »Form« des Aristoteles. Das geht aus folgendem hervor. Nach Hegel ist die Idee oder die wahre Wirklichkeit die Einheit von Begriff und Objektivität oder das seinem Begriff entsprechende Objekt. Aber die wahre Wirklichkeit ist nach Hegel etwas anderes als das bloss Dasein, sie bedeutet eine Wirklichkeit von besonderer Dignität oder Gültigkeit: Die Dinge sind in Wahrheit wirklich, »wenn sie das sind, was sie seyn sollen, d. h. wenn ihre Realität ihrem Begriff entspricht.«<sup>36)</sup> Hieraus geht deutlich hervor, dass der Begriff die abstrakte ideale Gültigkeit (»was sie seyn sollen«) als Forderung, die in der wahren Wirklichkeit als Einheit von Forderung (Begriff) und Realität realisiert ist, bedeutet. Wie jeder Metaphysiker unterscheidet Hegel zwischen dem blossen Dasein oder dem Schein und der in oder hinter diesem liegenden Wirklichkeit hö-

<sup>35)</sup> Hegel, Encyclopädie (Werke, Bd. 6), 321.

<sup>36)</sup> A. a. O., § 213.



herer Dignität, die also bei Hegel mit dem Gültigen oder Idealen identisch ist. »Das Nichtige und Verschwindende macht nur die Oberfläche, nicht das wahrhafte Wesen der Welt aus. Dieses ist der an und für sich seyende Begriff und die Welt ist so selbst die Idee.«<sup>37)</sup>

Hieraus ist ersichtlich, dass es nur durch die metaphysische Potenzierung der Wirklichkeit Hegel gelingt, den kantischen Dualismus von »Sein« und »Sollen« zu überwinden. Gegenüber dem blossen Dasein besteht noch immer der Dualismus, die Forderung als ein Sollen. »Wenn er [der Verstand] sich mit dem Sollen gegen triviale, äusserliche und vergängliche Gegenstände, Einrichtungen, Zustände u. s. f. wendet, die etwa auch für eine gewisse Zeit, für besondere Kreise eine grosse relative Wichtigkeit haben mögen, so mag er wohl Recht haben, und in solchem Falle vieles finden, was allgemeinen richtigen Bestimmungen nicht entspricht; wer wäre nicht so klug, um in seiner Umgebung vieles zu sehen, was in der That nicht so ist, wie es seyn soll? Aber diese Klugheit hat Unrecht sich einzubilden, mit solchen Gegenständen und deren Sollen sich innerhalb der Interessen der philosophischen Wissenschaft zu befinden. Diese hat es nur mit der Idee zu thun, welche nicht so ohnmächtig ist, um nur zu sollen und nicht wirklich zu seyn, und damit mit einer Wirklichkeit, an welcher jene Gegenstände, Einrichtungen, Zustände u. s. f. nur die oberflächliche Aussenseite sind.«<sup>38)</sup> Innerhalb des Vergänglichen ist ein Gegensatz zu der idealen Forderung möglich. Wenn dieser Gegensatz jedoch nie zur absoluten Disparität werden kann, und wenn es andererseits sicher ist, dass das Ideale (Gute, Vernünftige) immer als die wahre Wirklichkeit oder hinter dem Schein zu finden ist, so ist das Hegels metaphysischer Annahme zu verdanken, dass das wahre Wesen der Wirklichkeit Vernunft oder Idee sei. Die Idee ist die Einheit von Wahrheit und Wirklichkeit, die wahre Wirklichkeit.

»So aufgefasst ist das Unwahre dasselbe, was sonst auch das Schlechte genannt wird. Ein schlechter Mensch ist ein unwahrer Mensch, d. h. ein Mensch, der sich seinem Begriff, oder seiner Bestimmung, nicht gemäss verhält. Ganz ohne Identität des Begriffs und der Realität vermag indess nichts zu bestehen. Auch das Schlechte und Unwahre ist nur, in sofern dessen Realität noch irgendwie sich seinem Begriff gemäss ver-

<sup>37)</sup> A. a. O., 407.

<sup>38)</sup> A. a. O., 11.

hält. Das durchaus Schlechte oder Begriffswidrige ist eben damit ein in sich selbst Zerfallendes. Der Begriff allein ist es, wodurch die Dinge in der Welt ihren Bestand haben, d. h. in der Sprache der religiösen Vorstellung, die Dinge sind das was sie sind nur durch den ihnen inwohnenden göttlichen und damit schöpferischen Gedanken.«<sup>39)</sup> Ferner kann kein Zweifel darüber bestehen, dass der Begriff, durch den allein die Dinge hier auf der Welt bestehen, die Idee, die die wahre Wirklichkeit ist, seinem Wesen nach, Vernunft, Geist, Subjekt ist.<sup>40)</sup> Dies unterscheidet Hegel von Aristoteles und ist in seiner Entwicklung mit dem Ausgangspunkt in Kant begründet. Das Gute oder Gültige ist noch immer das rein Subjektive, der reine Wille. Nur weil das metaphysische Prinzip des Daseins als Subjekt gesetzt wird, ist die wahre Wirklichkeit vernünftig.

Obgleich man nun PHALÉN zugestehen muss, dass Hegels System ausser dem hier angeführten noch einen zweiten Gedankengang enthält, nach dem auch das bloss Empirische begriffsmässig ist,<sup>41)</sup> ist zu beachten, dass für die praktische Philosophie Hegels einzig und allein der hier dargestellte entscheidend ist. Hegel hat in seiner praktischen Philosophie niemals das bloss Empirische als vernünftig aufgefasst. Das geht aus der häufig, auch an der berühmten Stelle in der Einleitung zur Rechtsphilosophie vorkommenden Unterscheidung zwischen der oberflächlichen und der wahren Wirklichkeit hervor.<sup>42)</sup> Gegeninstanzen hiergegen kommen, so weit mir ersichtlich, nicht vor. Etwas anderes ist, dass Hegel, von seiner Zeit bestimmt, die hinter dem Schein liegende »wahre

<sup>39)</sup> A. a. O., 386—87.

<sup>40)</sup> Folgt aus einer Deutung der gesamten hegelschen Philosophie, vgl. A. a. O., 385—86 und oben Anm. 1.

<sup>41)</sup> A. Phalén, Das Erkenntnisproblem in Hegels Philosophie, 1912, 397.

<sup>42)</sup> »Denn das Vernünftige, was synonym ist mit der Idee, indem es in seiner Wirklichkeit zugleich in die äussere Existenz tritt, tritt in einem unendlichen Reichthum von Formen, Erscheinungen und Gestaltungen hervor, und umzieht seinen Kern mit der bunten Rinde, in welcher das Bewusstseyn zunächst haust, welche der Begriff erst durchdringt, um den innern Puls zu finden und ihn ebenso in den äussern Gestaltungen noch schlagend zu fühlen. Die unendlich mannigfaltigen Verhältnisse aber, die sich in dieser Äusserlichkeit, durch das Scheinen des Wesens in sie, bilden, dieses unendliche Material und seine Regulierung, ist nicht Gegenstand der Philosophie«, Hegel, Philosophie des Rechts, (Werke, Bd. 8), 17—18; vgl. auch die oben im Text bei Anm. 38 zitierte Stelle, die gerade als Erläuterung zu der betreffenden Stelle in der Einleitung zur Rechtsphilosophie fungiert.

Wirklichkeit« in einer Weise gedeutet hat, dass sie in verblüffendem Grade an den preussischen Staat von 1821 erinnert.

Damit haben wir eine Grundlage zum Verständnis der berühmten und umstrittenen Worte in der Einleitung zur Rechtsphilosophie bekommen: »Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig«. Hegel hat mit diesen Worten nicht die Gültigkeit alles tatsächlich Bestehenden behaupten wollen — ein absurder Gedanke, da das bloss Empirische ja mannigfach und sich widerstreitend ist. »Wer wäre nicht so klug,« fragt Hegel in einer Erläuterung des Satzes, »um in seiner Umgebung vieles zu sehen, was in der That nicht so ist, wie es seyn soll?«<sup>43)</sup> Und selbst von dem Staat, der höchsten objektiven Form der Sittlichkeit heisst es: »Der Staat ist kein Kunstwerk. er steht in der Welt, somit in der Sphäre der Willkür, des Zufalls und des Irrthums, übles Benehmen kann ihn nach vielen Seiten defigurieren.«<sup>44)</sup> Nein, wogegen Hegel sich mit diesen Worten wendet, ist jedes in subjektiv-individueller Überzeugung, Meinung, Glaube. Gefühl begründetes Besserwissen von dem, wie die Welt sein sollte. aber nicht ist. Es ist der von Kant ausgehende, bei Fries kulminierende Kult der souveränen Vernunft des Individuums als eines Orakels. das unabhängig von jeder Wirklichkeit, unabhängig von der Entwicklung durch Jahrtausende, genau weiss, wie alles sein sollte. Denn das Individuum und die individuell-willkürliche Vernunft gehört selbst nur zur Oberfläche des Daseins und ist nichts gegen die sich in den Dingen selbst offenbarende überindividuelle Vernunft. Deshalb kann man schon das Seiende als ungültig ansehen, wenn es nur auf der Grundlage philosophisch-sachlicher Deutung ist und nicht auf der Grundlage der Anmassung der individuellen Vernunft gegenüber dem Absoluten. Das Vernünftige liegt nicht in dem bunten Ring der »Formen. Erscheinungen und Gestaltungen«, der den Kern des Daseins umgibt. Das Vernünftige liegt nicht in diesem oder jenem bestimmten Staat oder dieser oder jener bestimmten Institution in dessen bzw. deren vollen konkreten Ausgestaltung. »Bei der Idee des Staats muss man nicht besondere Staaten vor Augen haben, nicht besondere Institutionen, man muss vielmehr die Idee, diesen wirklichen Gott, für sich betrachten.« Aber in allem Wirklichen rührt sich doch die Idee. Ebenso wie »der hässlichste Mensch, der Ver-

<sup>43)</sup> Vgl. oben bei Anm. 38.

<sup>44)</sup> In Anm. 42, a. O., 320.

brecher, ein Kranker und Krüppel, immer noch ein lebender Mensch ist«, hat »jeder Staat, man mag ihn auch nach den Grundsätzen, die man hat, für schlecht erklären, man mag diese oder jene Mangelhaftigkeit daran erkennen, immer, wenn er namentlich zu den ausgebildeten unserer Zeit gehört, die wesentlichen Momente seiner Existenz in sich.«<sup>45)</sup> D. h. das Vernünftige ist nicht die unendliche Mannigfaltigkeit des Wirklichen, sondern die großen Institutionen der Sittlichkeit, Familie, bürgerliche Gesellschaft und Staat in ihren Grundzügen. Leider — müssen wir zufügen — ist die Aufgabe, zu deuten, was in diesen Institutionen das Wesentliche, ihre Idee ist, nicht über individuelle Willkür erhaben. Hegels eigene Deutung der Idee des Staates als eines monarchischen Staates, dessen entscheidende Macht bei den Grundbesitzern (den Junkern) und einem Beamtenstand liegt, ist der beste Beweis hierfür.<sup>46)</sup>

Wogegen Hegel sich wendet ist demnach die rasonierende und politisierende Vernunfttueri der Aufklärungszeit, die Willkür des vernünftigen Rechts und der abstrakten Losreissung von dem Gegebenen (allerdings wird offenbar, dass Hegels eigene »Deutung« der objektiven Vernunft als des Wesentlichen oder der Idee der Institutionen leider nicht selbst über diese Willkür erhaben ist). Daher die Abneigung Hegels gegen alle Reformiererei und alles Besser-Bescheid-Wissen, das in der Selbstherrlichkeit der individuellen Vernunft begründet ist und nicht in den durch philosophische Deutung der Wirklichkeit selbst ermittelten Begriffe. Deshalb widert Hegel das viele neuzeitige Gerede von Verfassung und Recht an, und nimmt nicht wunder, dass in der Folge Wörter wie Vernunft, Aufklärung, Recht usw. vernünftige Menschen anekeln.<sup>47)</sup> Deshalb spottet er über das immerwährende Jetzt, in wel-

<sup>45)</sup> A. a. O., 320.

<sup>46)</sup> Der Behauptung Hegels, dass jeder Staat (jedes Recht), wie mangelhaft und verpfuscht sein empirisches Auftreten auch immer sei, doch von der Idee des Staates (des Rechts) getragen sei und die wesentlichen Momente des Staates (des Rechts) in sich habe, fehlt jeder empirische Sinn, sie ist nur Ausdruck für ein metaphysisches Postulat.

<sup>47)</sup> »Es ist kein Wunder, wenn dieses Geschwätze die Folge gehabt hat, dass vernünftigen Männern die Worte Vernunft, Aufklärung, Recht u. s. f. wie Verfassung und Freiheit ekelhaft geworden sind, und man sich schämen möchte, noch über politische Verfassung auch mitzusprechen. Wenigstens aber mag von diesem Überdusse die Wirkung hoffen, dass die Überzeugung allgemeiner werde, dass eine philosophi-

chem man hofft, alles von vorn anfangen zu können, als ob »die sittliche Welt nur auf ein solches jetziges Ausdenken und Ergründen und Begründen gewartet habe.«<sup>48)</sup> Insbesondere gegen Fries als Heerführer jener »Seichtigkeit, die sich Philosophie nennt« und die meint, »dass das Wahre selbst nicht erkannt werden könne, sondern dass diess das Wahre sey, was jeder über die sittlichen Gegenstände, vornehmlich über Staat, Regierung und Verfassung, sich aus seinem Herzen, Gemüth und Begeisterung aufsteigen lasse.«<sup>49)</sup> ist dieser Spott gerichtet. Endlich rührt hieraus auch noch die Abneigung Hegels gegen die Moralität als Ausdruck der subjektiven Inbrunst des Willens. Eigentümlich genug bildet die Moralität — und nicht das Verbrechen — als Negation des Allgemeinen im System Hegels die Antithese des Rechts, jenes Prinzip, das in sich die Wurzel des Bösen enthält. »Das Gewissen ist als formelle Subjektivität schlechthin diess, auf dem Sprunge zu seyn, ins Böse umzuschlagen; an der für sich seyenden, für sich wissenden und beschliessenden Gewissheit seiner selbst haben beide, die Moralität und das Böse, ihre gemeinschaftliche Wurzel.«<sup>50)</sup> Die Partikularitäten als solche sind für Hegel das Böse. »Der Mensch aber, indem er etwas Verkehrtes thut, lässt seine Partikularität am Meisten hervortreten. Das Vernünftige ist die Landstrasse, wo jeder geht, wo niemand sich auszeichnet.«<sup>51)</sup>

Wenn auch deshalb die Auslegung der hegelschen Rechtsphilosophie von Haym, der meint, Hegel habe das bloss Empirische als solches in Form des preussischen Staates von 1821 zum absolut Gültigen erhoben, nicht richtig ist, so ist das Ergebnis infolge Hegels »Deutung« der wahren Wirklichkeit doch das gleiche. HAYM hat deshalb recht, wenn er Hegel

sche Erkenntniss solcher Gegenstände nicht aus dem Raisonnement, aus Zwecken, Gründen und Nützlichkeiten, noch viel weniger aus dem Gemüth, der Liebe und der Begeisterung, sondern allein aus dem Begriffen hervorgehen könne, und dass diejenigen, welche das Göttliche für unbegreiflich und die Erkenntniss des Wahren für ein nichtiges Unternehmen halten, sich enthalten müssen, mitzusprechen. Was sie aus ihrem Gemüthe und ihrer Begeisterung an unverdaulichem Gerede oder an Erbaulichkeit hervorbringen, Beides kann wenigstens nicht die Prätension auf philosophische Beachtung machen«, a. a. O., 351—52.

<sup>48)</sup> A. a. O., 7.

<sup>49)</sup> A. a. O., 10, vgl. 25, 57, 196 f, 352.

<sup>50)</sup> A. a. O., 184.

<sup>51)</sup> A. a. O., 52. — Siehe auch Hegels eifrige Bekämpfung der Versuche (Fries' und anderer), die subjektive Überzeugung zum Prinzip der Moral zu machen, a. a. O., 196 f, und seine Kritik des Individualismus Kants und Rousseaus, 63.

als den Theoretiker des zeitgebundenen Konservatismus stempelt. Mit Hegel hat der historisch-romantische Konservatismus seinen Höhepunkt erreicht. Ebenso wie Fries zu dem Philosophen des reformeifrigen, abstrakten, individualistischen Liberalismus wurde, wurde Hegel Ausgangspunkt für die konservativen kollektivistischen Rechts- und Staatstheorien. Hegel bedeutet innerhalb der Moral- und Rechtsphilosophie die Reaktion der Restauration und Romantik gegen die Aufklärung.

##### 5. *Der Konservatismus als Juristenschule* (Anhang: MARX).

Zweifellos stand jene Juristenschule in Deutschland, die gewöhnlich als die historische bezeichnet wird (bes. HUGO, SAVIGNY, PUCHTA, NIEBUHR, EICHHORN), unter dem Einfluss der allgemeinen damaligen romantischen Reaktion gegen die Aufklärung. Es lässt sich ferner nachweisen, dass sowohl SAVIGNY als besonders PUCHTA direkte Impulse von der romantischen Philosophie jener Zeit, besonders von der Geschichts- und Naturphilosophie Schellings empfangen haben.<sup>52)</sup> Danach muss die Lehre Savignys und Puchtas von dem unbewussten Entstehen des Rechts im Volksgeist verstanden werden. Sie ist gleichzeitig eine Lehre von dem wirklichen Entstehen des Rechts und von seiner innern Gültigkeit, gleichzeitig eine Beschreibung und eine Norm für die Rechtsbildung, weil eben Wirklichkeit und Wert ebensowenig für die historische Schule als für Schelling (und Hegel) zwei von einander unabhängige Dimensionen bedeutet. Das unbewusste Wirken des Volksgeists in der Geschichte ist zugleich Entwicklung des Gültigen<sup>53)</sup> und eine

<sup>52)</sup> S. näheres in der ausführlichen Darstellung bei Alf ROSS, *Theorie der Rechtsquellen*, Kap. V, bes. Nr. 6 f und Nr. 11.

<sup>53)</sup> In Übereinstimmung mit Schelling und im Gegensatz zu Hegel wird die Gültigkeit der Geschichte nicht rationell aufgefasst, nicht als Vernunft, sondern als Gefühl. Das wahre Recht ist durch das Rechtsgefühl gegeben, nicht durch Begriffe. Man kann deshalb die Juristenschule und den Hegelianismus als irrationalen und rationalen Historismus zu einander in Gegensatz stellen. (Das hegelsche System lässt sich als historischen und konkreten Rationalismus im Gegensatz zu dem abstrakten Rationalismus der Aufklärung bezeichnen). Dies führt zu einer Verschiedenheit in der rechtspolitischen Einstellung. Während die historische Schule bekanntlich ihrer Zeit (und prinzipiell jeder Zeit) die Berufung zur Gesetzgebung aberkannte und zwar nicht nur im Sinne einer willkürlichen Neuschaffung, sondern auch in der Bedeutung einer begrifflichen (kodifikatorischen) Fixierung des lebendigen, gefühlten Rechts, stempelte Hegel diese Auffassung als eine

Schicksalsnotwendigkeit, die den Glauben des Individuums an unbedingte Freiheit illusorisch macht. Was der Gesetzgeber tun kann, ist deshalb einzig und allein wie der kluge Gärtner, das natürliche Wachstum zu fördern; jeder willkürliche Eingriff dagegen ist ein der historischen Notwendigkeit widerstrebender Missgriff und von vornherein zum Scheitern verurteilt. Sein eitler Versuch, den Gang der Entwicklung selbst zu bestimmen, wird gegen ihn selbst ausfallen, und das organische Wachstum wird sein Werk vernichten. — Im Übrigen erlaube ich mir, auf die ausführliche Darstellung in meiner »Theorie der Rechtsquellen«, Kap. V zu verweisen, wo ich allerdings etwas zu weit gegangen bin in meinem Versuch, aus der Doktrin der historischen Schule eine »soziologische« und eine »normative« Methode, d. h. eine Wirklichkeits- und eine Gültigkeitsbetrachtung des Rechtes herauszukristallisieren und zu unterscheiden; im Gegenteil kommt das historisch-konservative Wesen der Schule am besten zum Ausdruck, wenn man hervorhebt, dass sich diese beiden Gesichtspunkte keineswegs trennen lassen, sie sind vielmehr identisch — weil es zu guter Letzt eines und dasselbe ist, was sich objektiv-gesetzmässig, unbewusst in der Geschichte (Volksggeist, Gattung) und subjektiv-frei, bewusst im Subjekt (Intelligenz) entwickelt.

Die historische Juristenschule ist demnach eigentlich nur eine Variante des historischen Konservatismus im schellingschen Sinne. Während die eigentlichen Juristen der Schule naturgemäss nur fragmentarisch und voraussetzungsweise die zu Grunde liegenden philosophischen Gesichtspunkte zum Ausdruck gebracht haben, hat STAHL versucht, eine vollständige Rechts- und Staatsphilosophie auf den Voraussetzungen der historischen Schule aufzubauen. Stahl sah seine Aufgabe in der Überwindung des hegelschen, irreligiösen Rationalismus und im weiteren Ausbau des Relativismus der historischen Schule und des Pantheismus Schellings zu einer protestantisch-christlichen, absoluten, theokratischen Rechts- und Staatslehre. In der Person Stahls vereinigt sich die Roman-

---

Schmähung der Nation und des Juristenstandes. »Einer gebildeten Nation oder dem juristischen Stande in derselben die Fähigkeit abzusprechen, ein Gesetzbuch zu machen, — da es nicht darum zu thun seyn kann, ein System ihrem Inhalte nach neuer Gesetze zu machen, sondern den vorhandenen gesetzlichen Inhalt in seiner bestimmten Allgemeinheit zu erkennen, d. i. ihn denkend zu fassen, — mit Hinzufügung der Anwendung aufs Besondere, — wäre einer der grössten Schimpfe, der einer Nation oder jenem Stande angethan werden könnte«, Hegel a. a. O., 273, in Anm. 42.

tik mit der politischen und kirchlichen Restauration zu einer Heiligen Allianz der Philosophie. Das Recht ist ein äusseres, zeitliches Abbild des Reichs Gottes, der Staat das Königreich von Gottes Gnaden, und Adel und Geistlichkeit die herrschenden Stände. Im Gegensatz zum Liberalismus fordert Stahl Wahrung der Interessen »der Majestät des Königthums, des Adels und des gutsherrlichen Verbands, der Corporationen, der Reinheit der öffentlichen Sitte, der Heiligkeit der Kirche.«<sup>54)</sup> Während der Konservatismus bei Hegel als Moment eines grossartigen Systems von logisch-metaphysischer Natur in Erscheinung tritt, ist er bei Stahl ungeschminkt religiös und staatlich autoritär: Stahl ist der Metternich der Philosophie.

— In diesem Zusammenhang möchte ich noch kurz bemerken, dass derselbe Glaube an historische Schicksalsgesetze, der prinzipiell jede politische Überlegung überflüssig macht, da die Entwicklung sowieso die ihr vorgezeichnete Bahn einhält, auch bei dem Hegelschüler KARL MARX zu finden ist. Vielleicht scheint es absurd, den Marxismus mit dem Konservatismus unter einen Hut bringen zu wollen. Aber die Struktur des Gedankens ist in beiden Fällen so ziemlich die gleiche. In beiden Fällen ist der Grundgedanke der, dass das vernünftige und mögliche Ziel der Politik nicht von dem Historisch-Notwendigen verschieden ist. Der wesentliche Unterschied ist eigentlich nur der, dass während der Konservatismus die Geschichte derart deutet, als habe sie ihre immanente vernünftige Tendenz in ihren wesentlichen Zügen bereits realisiert, der Marxismus die Ansicht vertritt, dass wir uns in einem dialektischen Entwicklungsprozess auf einem dem Ziel entgegengesetzten Vorstadium befinden.

#### 6. *Die südwestdeutsche Kulturphilosophie* (WINDELBAND, BINDER).

a. Jene Richtung in der Philosophie, die oft als die südwestdeutsche Abzweigung des Neukantianismus bezeichnet wird, und deren bekanntesten Namen WINDELBAND und RICKERT sind, steht in Wirklichkeit in der praktischen Philosophie Hegel viel näher als Kant, weshalb sie auch an dieser Stelle behandelt werden soll. Auch in ihr tritt die Ethik als historischer Materialismus in Erscheinung, in dem Sinne einer Ethik, die ihren Inhalt nicht in apriorischen Gesetzen sucht, sondern in der historischen Wirklichkeit (die allerdings nicht verwechselt werden darf mit

<sup>54)</sup> Stahl, Philosophie des Rechts, Bd. II (1833), VIII.



jener anderen Bedeutung, die dem Ausdruck historischer Materialismus sonst beigelegt wird).

Nach WINDELBAND ist das Pflichtbewusstsein die apriorische Form der Moral, d. h. jene reine Form, in der sittliche Erkenntnis überhaupt möglich ist.<sup>55)</sup> Hingegen wendet sich Windelband auf das bestimmteste gegen den Versuch Kants, aus diesem formalen Prinzip den Inhalt der Moral abzuleiten. »Dies Pflichtbewusstsein ist jedoch, wie sich von selbst versteht, ein lediglich formales Princip. Es besagt nur, dass überhaupt nach einer Norm gewollt und gehandelt werden soll, aber es besagt über den Inhalt dieser Norm nichts. Der oberste Grundsatz der Sittlichkeit, das höchste Gebot lautet: thue deine Pflicht! Aber er sagt nicht, was die Pflicht sei; er verlangt nur, dass, welches auch im einzelnen Falle die Pflicht sei, diese gethan werde. Es gilt also überall, wo überhaupt von Sittlichkeit die Rede sein soll, und er lässt doch für die ganze Fülle der Besonderheiten, die in Folge des historischen Processes als sittliche Nothwendigkeit hie und da erscheinen können, völlig offenen Raum.« Hieraus folgt, dass von vorn herein klar ist, »dass in den besonderen ethischen Vorschriften neben diesem allgemeinen Princip des Pflichtbewusstseins immer ein einzelner Inhalt gegeben sein muss, der aus dem Princip selbst nicht abzuleiten, sondern durch erfahrungsmässige Verhältnisse bedingt ist. Dies ist das historische Element, dessen keine Ethik entzathen kann.«<sup>56)</sup>

Dies rigorose Festhalten an der absoluten Leere des apriorischen Prinzips trennt Windelband sowohl vom Friesianismus als vom Neukantianismus der Marburger Schule. Sogar Stammler, der sonst stark hervorhebt, dass sich die Rechtsidee nie in der Wirklichkeit realisieren lässt, meint immerhin, bloss aus der apriorischen Idee gewisse Forderungen ableiten zu können, so z. B. die Nichtduldung der Sklaverei und Polygamie. Auch bei Nelson kommen ganz einzelne Sätze vor, die sich unabhängig von den äusseren Umständen direkt aus dem Rechtsprinzip ableiten lassen. Bei Windelband dagegen ist das formale Prinzip als solches eine vollständig leere Kategorie, die erst in Verbindung mit dem empirisch gegebenen Stoff zu einer Aussage über Pflicht werden kann.

Man darf wohl annehmen, dass in dieser Lehre von dem Pflichtbewusstsein als einer reinen Form, die erst durch einen empirisch gegebenen Stoff ihren Inhalt bekommt, Reminiszenzen aus Kants theoretischer

<sup>55)</sup> Windelband, Präludien, 1884, 283.

<sup>56)</sup> A. a. O., 285 und 286.

Lehre von der Erfahrung als einer Synthese von Stoff und Form enthalten sind. Aber diese Analogie ist höchst unfruchtbar. Denn es hat natürlich keinen Zweck, summarisch 1) eine reine Pflichtform und 2) die theoretisch-empirische Erfahrung (die selbst eine Synthese von sinnlichem Stoff und theoretischen Kategorien ist) zu addieren. So kann niemals ein Urteil über einen Pflichtinhalt entstehen. Die theoretische Erfahrung belehrt nur darüber, was wirklich ist, und kann keineswegs, nur weil sie mit dem reinen Begriff einer Pflichtforderung zusammengestellt wird, etwas darüber aussagen, was Pflicht ist. Soll ein gewisser Stoff in Verbindung mit der reinen Pflichtform dieser einen Inhalt geben können, muss zunächst eine spezifisch sittliche Erfahrung als *synthetische* Verbindung eines gegebenen Stoffes mit der Kategorie der Pflicht nachgewiesen werden, d. h. eine Erfahrung, deren Stoff sich überhaupt nicht ausser in der Form der Pflichtkategorie begreifen lässt. Der Hinweis auf die historische Wirklichkeit hat deshalb überhaupt nur einen Sinn, wenn mit Hegel angenommen wird, dass diese selbst eine Synthese von Wert und Wirklichkeit, von Vernunft und Stoff sei.

In Übereinstimmung hiermit bricht Windelband bei der Bestimmung des Inhalts der Moral mit dem kantischen Formalismus und Individualismus und stellt die Gesellschaft als eigentlichen Träger der sittlichen Pflichten in den Vordergrund, und zwar derart, dass die Pflichten des Individuums erst abgeleitet hieraus erwachsen.<sup>57)</sup> Das höchste Ziel ist jedoch nicht nur die blosse Existenz der Gesellschaft. Die Pflicht der Gesellschaft zeigt über die Gesellschaft hinaus auf die absolute Allgemeingültigkeit hin. In jeder Gesellschaft gibt es ein »Gesamtbewusstsein«, nicht als ein mystisch-substantieller »Volksgeist«, sondern als ein natürlicher durch die historische Gemeinschaft bedingter gemeinsamer Untergrund für das geistige Leben. Diese Naturgewalt des Gemeinbewusstseins heisst »die Sitte«, und es ist nun die Aufgabe jeder Gesellschaft, »ihren geistigen Gehalt, der als natürliche Gemeinsamkeit dem Seelenleben aller ihrer Mitglieder zu Grunde liegt, zum klaren Bewusstsein zu bringen und nach ihm den Zusammenhang ihres äusseren Lebens zu gestalten. Die allseitige Lösung dieser Aufgabe nennen wir das Cultursystem der betreffenden Gesellschaft, und so dürfen wir sagen: die Bestimmung jeder Gesellschaft ist die Schaffung ihres Cultursystems.« »Und indem so die einzelne Gesellschaft in ihrer historischen Bedingt-

<sup>57)</sup> A. a. O., 292, 295.

heit das Gemeinsame, das in ihr über allen ihren Individuen waltet, zur Herrschaft in ihrem inneren und äusseren Leben bringt, strebt sie von ihrer natürlichen Grundlage empor, in sich das absolut Allgemeingültige zur Erscheinung zu bringen. Das ist das letzte Ziel: aber jede Gesellschaft löst es nur innerhalb der Grenzen, welche ihr durch die ursprüngliche, natürliche Gemeinsamkeit ihrer Sitte gesteckt sind.«<sup>58)</sup> Wenn nun diese Unterstellung des Gemeinsamen als *Nat u r p r o d u k t* unter das Allgemeingültige als *W e r t* etwas anderes bedeuten soll als ein sinnloses Wortspiel, muss man die hegelsche Voraussetzung akzeptieren, dass das Absolute sich in der »Sitte« als objektiver Geist manifestiert und entwickelt. Aber unter dieser Voraussetzung kann Windelband es als das materielle, allgemeingültige Prinzip der Ethik aufstellen: »Thue das Deine, damit in der Gesellschaft, der du angehörst, ihr gemeinsamer geistiger Gehalt zum Bewusstsein und zur Herrschaft gelange.«<sup>59)</sup>

b. Am stärksten ausgearbeitet ist die hegelsche historische, konservative, transpersonalistische Ethik in der Rechtsphilosophie *BINDER*s.

Die Rechtsidee ist für Binder ebenso wie für Kant eine spezielle Anwendung einer absoluten, transzendentalen Idee oder Norm.<sup>60)</sup> Aber in schärfstem Gegensatz zu Kant macht Binder geltend, dass das Normative keine besondere Welt für sich ist, keine blosse Gültigkeit in absoluter Abgesondertheit von aller Wirklichkeit.<sup>61)</sup> Kant kennt nur die Wirklichkeit als Natur, die Idee nur als unwirkliche Gültigkeit. Indem Kant einen absoluten Dualismus von »Sein« und »Sollen« lehrte, von den Reichen der Wirklichkeit und Gültigkeit, wurde er Begründer einer neuen Zweiweltenhypothese. Hiermit hat Kant sich aus dem zweiten grossen Reich der Wirklichkeit ausgeschlossen, aus dem der *K u l t u r* oder aus jener Wirklichkeit, die sich auf Grund ihrer Zuordnung zu den ewigen Ideen über die blosse Natur erhebt.<sup>62)</sup> Um die Tatsache der Kultur zu verstehen, ist es notwendig, über Kant hinaus zu *H e g e l* zu gehen.<sup>63)</sup> Für Hegel ist die sittliche Idee nicht bloss ein Gebot ausserhalb aller Wirklichkeit, sondern die sittliche Idee ist wirklich, ebenso wie die Wirklichkeit selbst nicht geistlose Natur ist, sondern die vernünftige

<sup>58)</sup> A. a. O., 309 und 310.

<sup>59)</sup> A. a. O., 310—II.

<sup>60)</sup> *B i n d e r*, Philosophie des Rechts, 1925, 793, vgl. 263, 265.

<sup>61)</sup> A. a. O., 51 f.

<sup>62)</sup> A. a. O., 108.

<sup>63)</sup> A. a. O., 65 f.

Entwicklung des absoluten Geistes. Dass das eigentliche Wesen des Daseins Vernunft ist, ist eine Prämisse, die sich nicht beweisen lässt. Sie ist eine Deutung des Daseins, deren Berechtigung mit ihrer Möglichkeit, ihrer Fruchtbarkeit gegeben ist. Sie bekräftigt sich selbst, indem sie unsere Augen für den Sinn der Dinge öffnet. Es ist kein Gegenargument, dass sie letzten Endes auf einem Zirkelschluss beruht. Auf andere Weise ist überhaupt kein System möglich.<sup>64)</sup>

Die Ideen selbst sind absolute kategorische, unmittelbar durch das Bewusstsein oder das Gewissen gegebene Forderungen. Ihr Wesen liegt in der unbedingten Notwendigkeit der Forderung.<sup>65)</sup> Wir gewinnen Kenntnis von ihnen, indem wir uns kritisch auf uns selbst besinnen und auf die Bedingungen für jene Kulturwirklichkeit, die über alle Zweifel erhaben ist.

»Seinen Sinn bekommt unser Leben nur durch diese Normen; als sinnvolles, als Kulturleben ist es nur möglich durch sie; durch diese Überlegung werden sie »deduziert«, d. h. als notwendige Voraussetzung für das Wirkliche uns ins Bewusstsein gehoben.«<sup>66)</sup> Diese Methode, die wahre philosophische Methode, nennt Binder die »besinnliche«.<sup>67)</sup>

Die Objektivität der Ideen ist wie jede andere Objektivität durch die Gesetzmässigkeit des Subjekts garantiert. Dies ist der Grundgedanke des Kritizismus, der kopernikanischen Wendung. Aber soll der Kritizismus nicht im Solipsismus enden, ist es notwendig, das bloss individuelle Bewusstsein in einem »Bewusstsein überhaupt«, einem absoluten Ich, einem objektiven Geist, der die Welt als eine Realität durchströmt (und nicht nur eine kantische regulative Idee ist) zu fundieren, sodass die Individuen nur die Organe dieser geistigen Realität sind, Teilhaber des objektiven Geistes, der in den Individuen zum Bewusstsein kommt.<sup>68)</sup> Diese Identität von subjektivem und absolutem Ich, diese Verankerung des Individuums im Überindividuellen erklärt, dass das Subjekt im Stande ist, die Gültigkeit der Ideen unmittelbar zu erschauen. Aber der eigentliche Grund der Ideen liegt in dem transzendentalen Ich, dessen Wesen oder Ausstrahlungen sie sind.<sup>69)</sup>

Derselbe Gedankengang, der den Grund und die Objektivität der

<sup>64)</sup> A. a. O., 73, 76—77.

<sup>65)</sup> A. a. O., 112 vgl. 68—69, 795, 819.

<sup>66)</sup> A. a. O., 113.

<sup>67)</sup> A. a. O., 795, 112—113, LIII.

<sup>68)</sup> A. a. O., 271 f, bes. 274, 283.

<sup>69)</sup> A. a. O., 794.

Ideen erklärt, ist auch bestimmend für den Inhalt der Rechtsidee. Die Frage ist die: ist das individuelle Bewusstsein und das individuelle Handeln Heimat und Ziel der sittlichen Aufgabe, oder sind diese ausserhalb des Individuums zu suchen? Für die Aufklärung, die von vornherein ihren Gesichtspunkt auf das sinnlich Wahrnehmbare und das dem analysierenden Verstand Zugängliche beschränkt hat, existiert nur das Individuum als Einzelwesen und die Menschheit als Gattung. Zwischen diesen Polen bewegt sich das Denken der Aufklärung, und Gebilde zwischen diesen beiden Grenzpunkten wie z. B. Staat oder Nation sind ihm zufällige oder künstliche Erscheinungen, die zum Vergehen verurteilt sind. Das Volk ist ein Aggregat von Einzelnen und der Staat ein künstliches Erzeugnis; keines von beiden hat irgend einen Eigenwert. Der Einzelne in seinem blossen Für-sich-sein, der seiner Eigenheit entkleidete abstrakte Mensch bildet die Grundlage für die Rechts- und Staatslehre.<sup>70)</sup> Dies ist auch noch der Standpunkt Kants. Aber die Wirklichkeit zeigt, dass die Selbständigkeit des Individuums eine blosser Fiktion ist. Eine Tendenz zu ihrer Überwindung liegt schon in dem Grundgedanken der Transzendentalphilosophie, die Objektivität der Erkenntnis in der Gesetzmässigkeit des Subjekts zu begründen; denn diese muss eine allen Menschen gemeinsame einheitliche Vernunftstruktur sein. So das absolute Ich Fichtes. Aber was die Auffassung des Wesens des Staates betrifft, steckte Fichte noch ganz in der Aufklärung, und erst Hegels Philosophie bricht in diesem Punkt mit dem Atomismus der Aufklärung. Eine Besinnung auf das Wesen und den Sinn des Ichs zeigt, dass wenn überhaupt Menschheit und Kultur möglich sein sollen, das Individuum nur als Teilnehmer an einer überpersönlichen Vernunft gedeutet werden, und das Individuum nur einen abgeleiteten Wert haben kann. Staat und Gesellschaft können dann nicht blosser Mittel zur Sicherung der Freiheit des Individuums sein, sondern müssen Träger eigener Individualität und eigenen Wertes sein. Die Völker und Staaten sind Kollektivpersonen, nicht im naturalistischen, sondern im ethischen Sinn. D. h. die Völker und die Staaten haben ihre selbständigen Kulturaufgaben, die sich nicht zu denen des Individuums reduzieren lassen.

Die Rechtsidee ist also die Idee des Transpersonalismus, welche besagt, dass die Heimstätte der Werte und der sittlichen Aufgabe nicht das Individuum ist, sondern die Nation und der Staat als

<sup>70)</sup> A. a. O., 266 f.

<sup>71)</sup> A. a. O., 282 f.

historische Gebilde der Wirklichkeit. Aber die Rechts-idee ist nicht materiell in dem Sinne, dass sich aus ihr ein Sitten- oder Rechtskodex ableiten lässt.

»Die Rechtsidee schreibt dem einzelnen überhaupt kein Verhalten vor, und ebensowenig dem Gesetzgeber bestimmte Rechtssätze, sondern heisst ihn nur, die Rechtssätze, die als Regelung des menschlichen Gemeinschaftslebens auf einer bestimmten geschichtlich gegebenen Grundlage erforderlich sind, in Einklang mit dem Wesen einer sittlichen und kulturellen Gemeinschaft von Menschen zu stellen.«<sup>72)</sup> In diesem Punkt ist Binder mit STAMMLER einig, meint aber im Gegensatz zu ihm, dass sich die Forderungen der Idee in der Wirklichkeit restlos erfüllen lassen.<sup>73)</sup>

Binder zeigt dann, wie der Individualismus und der Transpersonismus in den Programmen der politischen Parteien ihren Ausdruck gefunden haben.

Der ursprüngliche Ausdruck des Individualismus ist der Liberalismus. Für den Liberalismus steht das Individuum als abstrakter Einer unmittelbar dem Staate gegenüber. Nicht nur die Angriffspunkte des Liberalismus, sondern auch seine Voraussetzungen sind in der fürstlichen Autokratie des 17. und 18. Jahrhundert im Gegensatz zu dem mittelalterlichen Ständestaat zu finden. Die Freiheit des Individuums ist der höchste Wert, und der Staat ist bloss ein Mittel, um diese zu sichern. Das Rechtsgesetz ist das Gesetz von der Vereinbarkeit der Freiheiten. Der Staat ist ein Minimumstaat, dessen Aufgaben sich auf Rechtspflege und Polizei beschränken. Es ist der Staat Humboldts und Fichtes.<sup>74)</sup>

Der Demokratismus als eine hiervon verschiedene und teilweise entgegengesetzte Ideologie gibt es noch nicht zu der Zeit Kants, Fries und Fichtes, sondern entwickelt sich erst gegen Mitte des Jahrhunderts. Er verwirft die Lehre von der Gewaltenteilung und macht die Majorität zum absoluten Herrscher. Für den Demokratismus ist die Gleichheit, nicht die Freiheit die tragende Idee. Ist der Liberalismus die politische Idee des gebildeten und besitzenden Bürgertums, so ist der Demokratismus vor allem die Theorie der politisch und wirtschaftlich Unterlegenen, eine politische Ressentimentsideologie.<sup>75)</sup>

<sup>72)</sup> A. a. O., 419.

<sup>73)</sup> A. a. O., 770 f.

<sup>74)</sup> A. a. O., 289 f.

<sup>75)</sup> A. a. O., 295 f.

Der Sozialismus bedeutet nicht Transpersonalismus, sondern ist nur die radikale Durchführung der Forderung nach Gleichheit auch in wirtschaftlicher Hinsicht. Hier ist der Mensch auch wirtschaftlich atomisiert. Nicht das Individuum, nicht die Gesellschaft, sondern die Klasse als der wirtschaftlich bestimmte Inbegriff einer Mehrheit von Individuen ist der politische Grundbegriff. »Es ist die Kasernierung der gesamten Menschheit im Dienste des Leviathan »Staat«, der jede Individualität verschlingt.«<sup>76)</sup>

Im Gegensatz zu diesen Varianten des Programms des Individualismus steht der Konservatismus als Ausdruck für die Idee des Transpersonalismus.<sup>77)</sup> Das Transpersonale liegt nicht in der technischen Bedeutung der Zusammenarbeit, sondern in der Vorstellung, dass Ich nur Ich, eine Person bin als Offenbarung einer überindividuellen Vernunft und deshalb nur innerhalb einer Gesamtheit als deren integrierender Bestandteil Wert hat, nicht aber als Atom. Das Individuum ist nicht länger eine abstrakte Nummer, die im Besitze einer abstrakten Freiheit ist, sondern kommt nur als Glied, das eine durch seinen Stand und seinen Beruf bestimmte Funktion innerhalb der Ganzheit als Organismus ausfüllt, in Betracht. Alle korporativen Zwischengebilde zwischen dem Individuum und dem Staat sind nicht länger Schranken zwischen dem Individuum und dem Staat, sondern die organischen Zellen, aus denen der Staat aufgebaut ist. Der Staat ist ein Korporationsstaat.<sup>78)</sup> »Der Einzelne ist nicht Staatsbürger schlechthin, ci-toyen, sondern kommt für den Staat von vornherein in den verschiedenartigsten Gebundenheiten in Betracht, als Gatte, Vater und Hausherr, Städter und Landmann, Edelmann oder Bürger, Kaufmann oder Handwerker, wie dies vor allem in der ständischen Gliederung des Preussischen Landrechts so wundervoll durchgeführt ist, in dem, trotz seiner naturrechtlichen Aufmachung, eben der alte ständische Gedanke lebendig geblieben ist. Mit dieser Gliederung ist freilich der Gedanke der Gleichheit der Staatsbürger und der Gleichheit ihrer politischen Rechte zerstört. Aber dieser Gedanke hat seine Grundlage ja nur in einer Unwirklichkeit, in einer begrifflichen Abstraktion; der Konservatismus dagegen knüpft an die lebendige Individualität mit ihrer Eigenart an und folgert aus der wirklichen Ungleichheit und der Verschiedenheit der

<sup>76)</sup> A. a. O., 303.

<sup>77)</sup> A. a. O., 307 f.

<sup>78)</sup> A. a. O., 315.

Interessen und der Aufgaben die Verschiedenartigkeit der politischen Berechtigung: jedem nach seiner Eigenart.« In diesem Staat als einem lebendigen Ganzen hat jeder seine Aufgabe und seine Ehre. »Da muss nicht der Sohn des Handwerkers um jeden Preis studieren, um »mehr« zu werden als der Vater war; denn der Stand des Vaters hat seine Ehre und sein Recht, und sein Sohn teilt gerne Stand und Beruf des Vaters.«<sup>79)</sup> Konservativ ist der Transpersonalismus nicht aus sentimentalem Hängen an dem Vergangenen, sondern weil er das Vernünftige in der historischen Wirklichkeit, an den Nationen mit ihren besonderen Eigenarten und am Staate als historisch bedingter Individualität erfasst hat. Der Staat ist ein Nationalstaat. Aber hier macht der Transpersonalismus halt. »Er strebt nach dem Nationalstaat, aber nicht über ihn hinaus. Die Volksindividualitäten in ihrem Wert oder Unwert für die Menschheit zu beurteilen, ist daher nicht die Aufgabe eines durch einen neuen *contrat social* geschaffenen genossenschaftlichen Organs der Staaten, sondern allein denkbar als die Aufgabe eines übermenschlichen Organs, einer über den Staaten, Nationen und Menschen stehenden Gewalt, als welche nur die Gottheit selbst in Frage kommen kann, die sich in der Geschichte richtend offenbart. 'Die Weltgeschichte ist das Weltgericht'. So führt der Transpersonalismus zur Ablehnung einer überstaatlichen Organisation, eines Völkerbundes mit Schiedsgericht und Bundesexekution, um dafür das Gottesgericht über den Staaten anzuerkennen, als das ihr der Krieg erscheinen muss.«<sup>80)</sup> Für die konservative Staatsauffassung ist der Krieg eine sittliche Notwendigkeit der Selbstbehauptung der Staaten und Nationen, ein Glied in der göttlichen Weltordnung.<sup>81)</sup>

Wenn Binder als ein Ergebnis der Verankerung des Nationalstaates im Willen der Nation zum Dasein schliesst, dass nur diejenigen das Recht haben, an dem Leben des Staates teilzunehmen, »für die diese Rechtsgemeinschaft und dieser Staat ihre eigenste Angelegenheit ist, die wirklichen Glieder der Gemeinschaft, die Söhne der Nation«,<sup>82)</sup> und wenn dann noch hinzugefügt wird, dass wenn es auch »eigentlich« nicht auf Blut und Rasse ankommt, die Eigenart, Geschichte und Kultur einer Nation letzten Endes doch auf gewisse psychologische und also auch physiologische Eigentümlichkeiten ihrer Angehörigen zurückgehen —

<sup>79)</sup> A. a. O., 328—29 und 329.

<sup>80)</sup> A. a. O., 330.

<sup>81)</sup> A. a. O., 331.

<sup>82)</sup> A. a. O., 391.



dann ist deutlich ersichtlich, an welche Adresse diese Erwägungen gerichtet sind. Und nicht ohne Interesse nimmt man zur Kenntnis, dass sogar der Antisemitismus sich aus ewigen, transzendenten Ideen deduzieren lässt.

Wenn Binder ferner deduziert, dass nicht die Majorität, nicht derjenige, der durch die Willkür der Partei und die Gunst der parteipolitischen Konstellation zum Lenker des Staates erhoben wurde, sondern der durch sein Leben bewiesen hat, dass er der Berufene ist, dessen Persönlichkeit das Gepräge des Staatsmannes und des Führers trägt, den Anspruch auf die Leitung des Staates hat,<sup>83)</sup> so ist auch hier die aktuelle Anspielung unverkennbar.

Die rechtliche Weltanschauung, die Binder verteidigt, hat nach Binder den grössten Anklang im preussischen Staat, dem Staat des Landadels, des Offizierkorps und Beamtentums gefunden. Jedoch will Binder keineswegs das kaiserliche Deutschland der Vorkriegszeit wieder ins Leben rufen. Dieser Staat musste zu Grunde gehen, eben weil die Rechtsidee nicht in ihm lebendig war. Der Wilhelminische Staat war ein Staat der Klassen- und Parteikämpfe und war nur auf ein Beamten- und Offizierskorps gestützt, das jedoch »keinem gegenüber den erforderlichen Einfluss hatte und von keinem verstanden und gewürdigt wurde.«<sup>84)</sup>

Der Staat ist ein Nationalstaat, aber nicht jede Nation hat ein Recht auf Dasein. Dieses Recht kommt nur solchen Völkern zu, die die Fähigkeit haben Nation zu sein und die ewigen Ideen zu verwalten. Zur Beruhigung sei gesagt, dass Binder jedenfalls dem deutschen Volk ein Recht auf Dasein und ein Recht zur Macht zuspricht.<sup>85)</sup>

Kurz und gut, die Rechtsphilosophie Binders ist die aus den ewigen Normen der Transzendentalphilosophie deduzierte Ideologie des Nationalismus, Konservatismus und Faschismus.

Eine ausführliche Kritik der Rechtsphilosophie Binders ist hier nicht erforderlich. Nur sei hier darauf hingewiesen, wie Binder sich gerade das herausucht, was in seinen Kram passt: die Beschränkung auf das Nationale. Der Grundgedanke des Personalismus war ja, dass eine Besinnung auf die Wirklichkeit der Erkenntnis und der Kultur zeige, dass das Individuum nur ein Teilhaber an einer gemeinsamen objektiven Vernunft sei, die als Realität die Welt durchströme. Aber selbst wenn man

<sup>83)</sup> A. a. O., 392.

<sup>84)</sup> A. a. O., 338, vgl. die vorhergehenden Seiten.

<sup>85)</sup> A. a. O., 341.

nun Binder zugibt, dass er durch Selbstbesinnung die apriorische Wahrheit zu ermitteln im Stande sei, dass das Individuum Ausfluss einer universellen Vernunft sei, bleibt es unverständlich, warum auch a priori gegeben sein sollte, dass diese Vernunft sich ausgerechnet in der Gestalt der Nation manifestiere. Das Wissen von derartigen Formationen dürfte wohl ausschliesslich der Erfahrung entstammen. Die äusserst markante Scheidung, die die Philosophie Binders bei der Nation setzt, ist deshalb eine Willkür ohne Begründung in seiner Deduktion. Ja, sie ist sogar ganz unvereinbar mit seinen Ausgangspunkten. Der Grundgedanke ist ja der, dass das Absolute ein gemeinsamer universeller Geist sei, der alles Wirkliche durchströme. Dieser muss natürlich ein einheitlicher und unteilbarer sein. Wenn nun die Nationen Überpersönlichkeiten sind, so muss sich von ihnen genau dasselbe wie von den Individuen sagen lassen können: sie sind nicht in ihrem Für-sich-sein sondern nur als Ausflüsse dieses einheitlichen und unteilbaren universellen Geistes. Sie können deshalb keinen Eigenwert besitzen, sondern müssen notwendig über sich hinausweisen. Auch für die Nationpersonen muss der Transpersonalismus das ethische Gesetz sein. D. h. der Transpersonalismus muss notwendig zum Universalismus führen und nicht zum Nationalismus. Es besteht nicht der geringste Grund den Gedanken an dieser Grenze halt zu gebieten. Aber ohne dies hätte die Rechtsidee natürlich auch nicht zu Begründung der Junkerherrschaft, der Heiligkeit des Krieges und der Ideewidrigkeit des Völkerbundes dienen können!

---

<sup>86)</sup> Vgl. meine Darstellung der Rechtsphilosophie Binders in »Theorie der Rechtsquellen«, Kap. X.

## Kapitel XIII.

### ABSCHLIESSENDE BETRACHTUNGEN.

Die in den vorhergehenden zwölf Kapiteln angestellten Betrachtungen haben an und für sich ihren selbständigen Erkenntniswert und würden in vielerlei Hinsicht dem Hauptzwecke dieser Abhandlung (vgl. I, 1) genügen. Doch habe ich das Bedürfnis, bevor ich sie abschliesse, die Darstellung durch Präzisierung einiger der allgemeinen Schlüsse, zu denen die vorgenommenen Analysen in ihrer Gesamtheit berechnen, abzurunden.

#### 1. *Die praktischen »Vorstellungen« als vorstellungsmässig rationalisierte Ausdrücke eines Erlebnisses.*

Als wichtigstes Ergebnis der durchgeführten Analysen wäre hervorzuheben, dass das praktische Bewusstsein (Wertbewusstsein und Pflichtbewusstsein) sich nicht als echtes Gegenstandsbewusstsein mit echtem Objektivitätscharakter erwiesen hat. Das praktische Bewusstsein ist kein echtes nichtzusammengesetztes Bewusstsein von Wert oder Pflicht als objektive Gegebenheit, sondern nur ein zusammengesetztes Bewusstsein, das aus einem subjektiven irrationalen Erleben eines »Impulses« oder »Spannungsgefühls« plus einer Vorstellung von einer Sache oder Handlung besteht. Erst nachdem das Gefühl als Folge einer Injektion in das Introspektrum der zeit-räumlichen Erfahrung betreffend gewisser typischer Behaviourverläufe die Quasi-Intention gegenüber dem Vorstellungsobjekt bekommen hat, und nachdem die überindividuell-sozial bedingte Verbundenheit von Impuls und Objekt irrthümlich für objektive Zusammenhörigkeit gehalten worden und das Erleben in Übereinstimmung hiermit in die Gegenstandswelt als objektive Qualität hinausprojiziert worden ist, entsteht der Glaube an eine praktische Ob-

jektivität, d. h. der Glaube, dass wir mit einem gefühlsmässigen, intuitiven Wissen von Wert oder Pflicht versehen sind. Aber dieser Glaube ist nichts weiter, als eine reine Illusion, welche zeigt, dass nicht nur der Sinnenapparat des Menschen, sondern auch sein Intellekt so eingerichtet ist, dass sein natürlicher Gebrauch in erster Linie zu Fehlschlüssen führen kann, die nur eine eindringende Kritik zu entdecken und zu enthüllen im Stande ist.

Wenn aber der Glaube an die Objektivität des Wertes oder der Pflicht sich erst gebildet hat, entsteht für die Spekulation notwendig die Frage, was Wert oder Pflicht überhaupt ist. Selbstverständlich lässt sich diese Frage gar nicht beantworten, weil sie in Wirklichkeit eben keinen Sinn hat. Aber so lange es das nicht eingesehen hat, wird der Intellekt versuchen, das praktische Erlebnis vorstellungsmässig auszudrücken. Der natürliche Ausgangspunkt ist die Bestimmung der praktischen Qualität durch die Relation des Objekts zu dem betreffenden subjektiven Zustand, präziser ausgedrückt die Relation, die durch die »Richtung« des Gefühls »auf« das Objekt angegeben ist. Da aber andererseits die Objektsvorstellung selbst verlangt, dass die Qualität als objektive Eigenschaft unabhängig von der Relation des Objekts zum Subjekt gedacht wird, entsteht hieraus jene typische praktische Dialektik, mit der wir uns in den vorhergehenden Kapiteln so ausführlich auseinandergesetzt haben. und die unweigerlich in metaphysische Konstruktionen mündet, die die Widersprüche vernebeln.

Dies ist in groben Zügen das Schema der logischen und phänomenologischen Analyse des praktischen Bewusstseins. Sie zeigt, dass Pflicht oder Wert an sich nichts »sind«, und dass umgekehrt auch nichts Pflicht oder Wert ist; denn jede Bestimmung dessen, was Pflicht oder Wert sind, oder umgekehrt, welches Pflicht oder Wert ist, würde eine objektive Synthese von Pflicht bzw. Wert und etwas anderem bedeuten. Aber das Subjektive ist ja gerade das für jede intellektuell-objektive Bestimmung Unzugängliche. Wenn wir das Wort Erkenntnis einer solchen Bestimmung vorbehalten wollen, müssen wir ferner sagen, dass Pflicht oder Wert nicht Gegenstand der Erkenntnis sein können, sondern sich nur erleben lassen.

Aber wenn auch die Worte Pflicht und Wert und die Aussagen hierüber völlig bedeutungs- und sinnlos sind, ist damit nicht gesagt, dass sie auch ausdruckslos sind. Der Satz »dies ist Pflicht« unterscheidet sich von dem Satz »dieses Dreieck ist viereckig« eben dadurch, dass er, wenn auch sinnlos, ein eigenartiges psychisches Erleben

ausdrückt. Während die Urteilsform im letzteren Satz nur die unmögliche Aufforderung zu einer objektiven Synthese ist, ist sie im ersteren der rationalisierte Ausdruck eines irrationalen Erlebnisses.<sup>1)</sup> Die Urteils- oder Vorstellungsform ist nur ein Schein, der als solcher ohne jede Bedeutung ist. Aber in diesem Schein der Rationalität kommt ein Erleben zum Ausdruck, das selbst kein Schein ist, allerdings auch keine Realität, da dieser Ausdruck der Bezeichnung der Gegenstandswelt vorzubehalten ist, immerhin jedoch ein subjektives Gegebenes.

Hieraus folgt, dass die moralischen Sätze zwar als sinnlos nicht zu »verfassen« oder zu »begreifen« sind, wohl aber als ausdrucksvoll zu verstehen sind; vgl. hierzu oben III, 6.

Die Erscheinungsformen der Moralsätze sind: Sinn, Rationalität, Erkenntnisaussage, Urteil. Aber das sind alles Illusionen. In Wirklichkeit sind sie: Sein, Irrationalität, Erlebnisausdrücke, Gebärden.

Wie aus unserer Untersuchung hervorgeht, lässt sich die Illusion zwar durchschauen, aber damit ist noch nicht gesagt, dass wir sie so überwinden können, dass wir ihr gar nicht mehr unmittelbar zum Opfer fallen. Wahrscheinlich ist jene Rationalisierung des Irrationalen, jene Objektivierung des Subjektiven, jene Logisierung des Erlebnisses, die im praktischen Bewusstsein stattfindet, psychologisch ein elementarer Prozess von so zwingender Notwendigkeit, dass niemand unmittelbar im Stande ist, sich seiner Herrschaft zu entziehen. Die praktische Objektivitätsillusion ist wahrscheinlich ein wahres *idolum tribus*.

## 2. *Umfang der Untersuchung.*

Man wird vielleicht gegen meine Darstellung einwenden wollen, dass ich nicht berechtigt sei, generell jede Form der praktischen Erkenntnis zu verwerfen. Wenn ich die beiden Hauptgruppen, die wir als Wertethik bzw. Pflichtethik bezeichnen, auch untersucht und vielleicht mit Recht kritisiert habe, so habe ich doch nicht alle existierenden, geschweige denn alle denkbaren Moraltheorien analysiert, und habe deshalb keine Garantie dafür, dass es keine Formen der praktischen Erkennt-

<sup>1)</sup> Rationalisieren heisst hier, einen Bewusstseinsinhalt, der in Wirklichkeit keinen Gegenstandscharakter hat, in dessen äusseren Form, d. h. in Vorstellungs- oder Urteilsform zum Ausdruck zu bringen. Das Wort hat also nichts mit dem gleichlautenden Ausdruck der Psychoanalyse zu tun.

nis sollte geben können, auf die meine Kritik nicht zutrifft. Wenn auch aus meinen Argumenten vielleicht hervorgeht, dass die bisherige Moralspekulation, zumindest in ihren Hauptformen, verfehlt war, so sei damit noch nicht die Möglichkeit ausgeschlossen, dass eines schönen Tages eine wirkliche Moraltheorie geschaffen werden könnte. Die Argumentation könne uns deshalb nicht den Glauben rauben, dass praktische Erkenntnis möglich sei, noch dem wissenschaftlichen Streben nach diesem Ziel Abbruch tun. Die Einsicht in das Mangelhafte bei den bisher vorliegenden Versuchen könne ganz im Gegenteil nur die Forschung anspornen, nach neuen Wegen und anderen Mitteln zur Erreichung des Zieles zu suchen.

Die Bedeutung dieses Einwandes hängt ganz davon ab, was unter »praktischer« Erkenntnis verstanden wird.

Nimmt man diesen Ausdruck in dem gewöhnlichen traditionellen Sinne, so vergisst dieser Einwand, dass eben dieser Begriff wie oben (I, 2) gezeigt, dialektischer Natur ist. Die praktische Erkenntnis soll hiernach dadurch gekennzeichnet sein, dass sie eine Bestimmung unseres Willens oder Strebens enthält, die allerdings nicht nur eine Bestimmung dessen ist, was wir tatsächlich wollen, bzw. wonach wir tatsächlich streben. Gleichzeitig damit, dass sie die Erkenntnis des höchsten Bestimmungsgrundes des Willens ist, soll die praktische Erkenntnis auch noch selber ein solcher Bestimmungsgrund sein oder einen solchen abgeben — ebenso wie technisches (theoretisches) Wissen (bzw. dessen Besitz) Bestimmungsgrund des Willens ist, bzw. einen solchen abgibt, nur mit dem einen Unterschied, dass, während das technische Wissen ein von dem Willen selbst gesetztes Ziel voraussetzt und nur innerhalb dessen Grenzen und Gesetzen das zweckmässigste Verfahren zeigt, die praktische Erkenntnis absolut und unvermittelt Bestimmungsgrund für den Willen sein soll. Unter welchem Namen die praktische Erkenntnis auch immer auftritt, ob es sich darum handelt, einen Wert, einen Pflichtimperativ, ein Gut, eine Norm, das Richtige zu erkennen, — in allen Fällen wird vorausgesetzt, dass in dieser Erkenntnis eine unmittelbare Forderung oder Aufforderung an den Willen (ein unmittelbarer Bestimmungsgrund für den Willen), sich in Übereinstimmung mit dem in der praktischen Erkenntnis gegebenen Ziel oder Bestimmungsprinzip einzustellen enthalten sei.

Es ist jedoch klar, dass jener »Forderungs- oder Aufforderungscharakter«, der hiermit unmittelbar der Erkenntnis zugeschrieben wird, ganz unvereinbar mit deren Charakter als solcher ist, und in Wirklichkeit Aus-

druck für ein irrationales Impulserlebnis ist. Welche Formen die »Vorstellung« von dem praktisch Gültigen auch immer annehmen wird, auf alle Fälle ist diese »Vorstellung« in Wirklichkeit der rationalisierte Ausdruck für ein Impulserlebnis, nicht aber Träger einer echten Gegenstandsbestimmungsfunktion.

Fasst man dagegen den Ausdruck »praktische« Erkenntnis in einem anderen Sinn als dem traditionellen auf, muss ich natürlich zunächst wissen, in welchem, bevor ich dem Einwand begegnen kann, der immerhin im Grunde genommen kein Einwand gegen die von mir verfochtene These ist, dass es keine praktische Erkenntnis gebe: denn in dieser ist das Wort »praktisch« gerade in dem traditionellen Sinne gebraucht.

Mehr hat dann schon der Einwand für sich, ich hätte, indem ich nur die Wert- und die Pflichtethik behandelt habe, meine Hauptthese nur auf einem begrenzten Gebiet innerhalb der vorliegenden Moralspekulation durchgeführt und verifiziert. Trotzdem möchte ich — ich erinnere daran, dass Wert- und Pflichtethik zwei schematisierte Idealtypen sind, vgl. oben II, 2 — die Hypothese aufstellen, dass jede vorliegende oder auch nur denkbare Form der praktischen Erkenntnis (im angegebenen Sinne), was die fundamentale Bestimmung des Begriffes und der Möglichkeit der Moral selbst betrifft, sich als eine Erscheinungsform einer dieser beiden Typen erweisen lässt, weshalb diese als erschöpfend betrachtet werden müssen. Diese Hypothese ist auf folgender Erwägung basiert.

Wie wir an Hand einer Reihe von Beispielen nachgewiesen und gezeigt haben, führt die praktische Erkenntnis notwendigerweise zur Annahme eines metaphysischen Willens oder Strebens als äusserste Reahrär der Moral und Gegenstand der praktischen Erkenntnis. Da nämlich die Ethik Erkenntnis des äussersten Grundes oder Zieles des Willens sein will, nicht aber bloss empirische Psychologie, ist sie gezwungen, ihren Gegenstand ins Metaphysische zu verlegen. Auf diese Weise glaubt man, den erkenntnismässigen und den normativen Charakter der Ethik vereinigen zu können, was jedoch nur darauf beruht, dass man dem Metaphysischen einen im Verhältnis zum Empirischen ursprünglich normativen Charakter beigelegt hat. Dieser normative (fordernde oder auffordernde) Charakter, der eine Projektion des Impulserlebnisses ist, lässt sich nicht intellektuell ausdrücken, gibt aber dadurch, dass er auf gewöhnliche Weise rationalisiert wird, Veranlassung zu einer dialektischen Entwicklung. Das Metaphysische ist einerseits identisch mit dem Empirischen. Die beiden Welten sind Offenbarungsformen derselben Realität,

zwei Aspekte derselben Sache. Nur durch diese Annahme lässt es sich verhindern, dass der metaphysische Wille einfach zu einer Realität neben dem Empirischen wird, der nicht in höherem Grade als jede andere nebengeordnete Realität dessen »Norm« sein kann. Aber das Metaphysische ist andererseits auch verschieden von dem Empirischen: sonst verschwände jede Divergenz und damit die Möglichkeit jeder Forderung. Der Versuch, das Normative zu rationalisieren führt also zu dem Widerspruch, dass das Metaphysische gleichzeitig identisch mit dem Empirischen und von ihm verschieden ist: identisch — denn das ist notwendig, damit die normative Kraft selbst überhaupt verständlich werde, die letzten Endes von dem Willen selbst ausgehen muss; verschieden — denn das ist notwendig, damit verständlich werde, dass das Normative überhaupt einen Inhalt haben kann.

Je nachdem nun die eine oder die andere dieser beiden Seiten des Metaphysischen in den Vordergrund der Betrachtung gezogen wird, entsteht die Wert- bzw. die Pflichtethik. Das hängt damit zusammen, dass das natürliche Streben als interessiert aufgefasst wird. Die Identitätsvorstellung muss in diesem Fall zu einem Versuch führen, das Moralische mit Ausdrücken des Interesses zu deuten; eben das tut die Wertethik. Das Gute ist ja eben das, zu dem unser innerstes, wahrstes Streben sich hinarbeitet, das, was wir wirklich begehren. Umgekehrt muss die Verschiedenheitsvorstellung dazu führen, dass man den rechten Willen in Gegensatz zu dem natürlichen Streben bringt; und das tut die Pflichtethik. Die Pflicht ist eben die reine Bestimmung des Willens, der von jeder natürlichen Neigung bzw. Interesse unabhängig ist.

Dies erklärt, dass die Wert- und Pflichtethik nicht zwei Typen der Moraltheorie unter vielen anderen bedeuten, sondern zwei *Pole*, die das Gebiet der praktischen Spekulation nach der Bestimmung des »Begriffes« des Moralischen bestimmen. Dass die vielen ethischen Systeme sich auch von anderen Gesichtspunkten aus charakterisieren lassen, z. B. aus ihrer allgemeinerkenntnistheoretischen Einkleidung heraus, steht natürlich nicht in Widerspruch zu dem Gesagten. Nur muss daran festgehalten werden, dass diese Einteilung nicht das berührt, was uns interessiert, nämlich die Ausdrücke für die praktische Gültigkeit selbst, den »Begriff« des Moralischen.

### 3. *Die Wissenschaft von den moralischen Phänomenen (die Ethologie).*

Nach allgemeiner Auffassung ist sowohl die tatsächliche (positive)



Moral als auch die wissenschaftliche Ethik Ausdruck für eine Einsicht oder Erkenntnis. Die Sünde, aber auch die Moral, entstand, als die Menschen vom Baume der Erkenntnis assen. Aber die Einsicht des allgemeinen Moralbewusstseins gilt als eine nur unvollkommene Offenbarung der Wahrheit, oft durch Interesse, Gewohnheit, Vorurteil oder ähnliche Dinge getrübt; jedenfalls als eine unsystematische und sporadische Einsicht, die sich nicht zur Erkenntnis der ersten Prinzipien zu erheben vermag. Diese werden hingegen in der wissenschaftlichen Ethik gesucht, die die technisch-methodische Vollendung der in dem allgemeinen Moralbewusstsein keimenden Erkenntnis darstellt. Es ist deshalb nicht zu verwundern, dass die wissenschaftliche Ethik immer Anknüpfung an das wirkliche Ethos der Zeit und des Ortes, der lebenden Moral, suchte, und durch Eliminierung der Widersprüche und Darstellung der einzelnen Sätze als Ausflüsse eines höchsten Prinzips versucht hat, das gegebene Material zu einem einheitlichen wissenschaftlichen System als Ausdruck einer praktischen Erkenntnis umzuformen, dessen Möglichkeit und Wahrheit man auf verschiedene Weise nachzuweisen sucht.<sup>2)</sup>

Nach allgemeiner Auffassung liegen also die Sätze der wissenschaftlichen Ethik auf gleicher Ebene mit denen der positiven Moral. Es ist nicht etwa so, dass die wissenschaftliche Ethik sich über die positive Moral stellt und diese selbst zu ihrem Erkenntnisobjekt macht. Nein, die Ethik tritt in das Gesichtsfeld der positiven Moral hinein, macht deren Gegenstand — die Pflicht oder den Wert — zu ihrem eigenen Gegenstand und versucht nur, technisch-methodisch zu berichtigen und zu vollenden, was die positive Moral selbst stückweise und zufällig angefangen hat.

Aber es ist klar, dass wenn ich mit meiner Behauptung, dass die praktischen »Vorstellungen« bloss rationalisierte Ausdrücke für ein unmittelbares Erleben gewisser Impulse ist, diese ganze Auffassung verfehlt sein muss. Die tatsächliche Moral ist nicht Ausdruck eines Wissens (ob wahr oder falsch) und die sogenannte Ethik ist keine Wissenschaft, d. h. keine Wissenschaft von dem »praktisch Gültigen«. Jede Spekulation über das praktisch Gültige ist nur eine Erkenntnisillusion, eine intellektuelle Fata morgana, die vielleicht für eine nach Metaphysik hungrige Menschheit erbaulich sein kann, niemals aber für die Wahrheit.

<sup>2)</sup> Wir erinnern in diesem Zusammenhang an Durkheims typische Auffassung von dem Verhältnis zwischen Ethos und Ethik, vgl. VI, 6, b.

Doch wollen wir nicht ohne weiteres die gesamte Moralphilosophie von Aristoteles bis Bergson mit einem Federstreich erledigen. Es ist denkbar, dass den ethischen Systemen ein gewisser Wahrheitswert zukommen kann, allerdings auf andere Weise als erstrebt. Ja, es wäre wohl recht unwahrscheinlich, dass in diesen Konstruktionen, die scharfsinnige Köpfe im Laufe der Jahrhunderte erdacht haben, ungeachtet ihrer Wertlosigkeit als »praktische« Erkenntnis, nicht sowohl Erfahrung als auch Einsicht abgelagert sein sollte. Näheres hierüber im folgenden.

Aber negative Kritik genügt niemals. Wir werden niemals mit der Ethik fertig werden, solange wir nicht etwas anderes Positives an ihre Stelle zu setzen im Stande sind. Die philosophische Moralspekulation wird nicht überwunden werden, bevor nicht die Wissenschaft von den moralischen Phänomenen, die Ethologie, gesiegt hat.

Leider müssen wir jedoch gestehen, dass wir uns hier ganz und gar auf Neuland befinden. Noch herrscht herzlich wenig Klarheit über die Abgrenzung, Aufgabe und Methoden dieser Wissenschaft. Diese schwierigen Fragen näher zu behandeln, wäre die Aufgabe einer besonderen Abhandlung. Hier ist nur für einige Andeutungen über die Behandlung dieser Probleme Raum.

Die Problematik beginnt bereits mit der Problemstellung. Was heisst, eine Wissenschaft durch eine andere ersetzen? Was ist damit gemeint? Wo ist jener Berührungspunkt in der Realität, der die Behauptung begründet, dass die neue Wissenschaft denselben »Platz« einnehme wie die alte? Wir haben bisher den moralischen Ausdruck zum Gegenstand einer Bewusstseinsanalyse gemacht, und sind zu dem Ergebnis gekommen, dass er der unmittelbare Ausdruck für das Erleben eines Impulsgefühls ist. Aber für die Bewusstseinsanalyse ist das Gefühlserlebnis das Subjektive, d. h. das absolut Raum- und Zeitlose, das unmittelbar, unobjektivierte und unobjektivable Gegebene. D. h., das Moralische ist Ausdruck für das absolut Unbestimmbare und Unerkennbare (vgl. oben Nr. 1) und nicht für eine Realität (dieser Ausdruck bleibt der Objektwelt vorbehalten). Wie lässt sich da von einer Wissenschaft von den »moralischen Phänomenen« sprechen, so dass auch nur die entfernteste Verbindung zwischen dem Wort »moralisch« und jenem Wort, von dem wir bisher gesprochen haben, entsteht? Hier soll dem Worte moralisch (als Prädikat zum Worte Phänomen) anscheinend wirklich objektive Bedeutung zukommen. Aber unsere ganze bisherige Argumentation hat ja gerade eben zeigen sollen, dass dem Wort »moralisch« jede objektive Bedeutung fehlt.

Um zu verstehen, wie das Problem überhaupt entstehen kann, müssen wir uns auf einen vollständig andern Standpunkt stellen. Während das Psychische für die bewusstseinsanalytische Betrachtung das Unbestimmte, Unbegrenzte ist, was in der zeit-räumlichen Welt überhaupt nicht ist, vielmehr deren radikales Gegenteil darstellt, wollen wir uns nun das Psychische als innerhalb dieser Welt existent vorstellen, und zwar als die in der Zeit ablaufenden Phänomene, die auf eine besondere Art mit bestimmten räumlichen Objekten, den psychophysischen Organismen verbunden sind. Die in der Moral ausgedrückten Impulse wollen wir nicht länger »von innen« als eine Bewusstseinslage, sondern »von aussen« als psychophysische Phänomene in einem psychophysischen Organismus betrachten.

Wie, könnte man mit Recht fragen, ist eine solche Standpunktveränderung möglich, wenn noch immer von derselben Sache die Rede sein soll? Aber man kann nicht mit demselben Fug verlangen, dass ich diese Frage beantworten soll. Tatsache ist, dass der Mensch gleichzeitig sich selbst als unendliches Bewusstsein jenseits aller Raum-Zeit weiss und als ein sich an einer bestimmten Stelle in der Welt der Dinge befindlicher Körper, sich aber dennoch als Einheit auffasst. Wäre ich im Stande zu erklären, wie dies möglich ist, so hätte ich das psychophysische Problem gelöst; nebenbei bemerkt halte ich dieses Problem keineswegs wie z. B. Hartmann für unlösbar; im Gegenteil meine ich, dass es durchaus zu lösen ist, wenn nur ein genügend scharfsinniger Kopf genügend lange und scharf darüber nachdenkt, und dass das tatsächlich auch eines schönen Tages in einem späteren Jahrhundert geschehen wird.

Nachdem wir erst diese Standpunktveränderung vollzogen haben, ist es nicht länger schwer zu verstehen, wie das Problem entstehen kann. Fraglich bleibt, ob es eine Wissenschaft von den »moralischen Phänomenen« geben kann; der Berührungspunkt mit der bisherigen Problembehandlung liegt darin, dass wir jetzt die moralischen Ausdrücke und die entsprechenden Impulse als psychophysische Erscheinungen, als real behaviour betrachten.

Soviel scheint festzustehen, dass die Wissenschaft von diesen Phänomenen ebenso möglich sein muss wie die Wissenschaft von den psychophysischen Phänomenen überhaupt. Die Moralwissenschaft müsste eine Zweigwissenschaft von jenen Wissenschaften sein, die traditionell diese Phänomene behandeln, nämlich (Real-)Psychologie (die nach meiner Auffassung identisch sein muss mit Behaviourismus in dem oben, III, 4, angegebenen Sinn) und Soziologie. Der Versuch, das gegenseitige

Verhältnis dieser Wissenschaften zu einander zu bestimmen, würde an dieser Stelle zu weit führen.

Jedoch die Schwierigkeiten entstehen, sobald man versucht, das Gebiet der Moralwissenschaft abzugrenzen. Die Frage lautet: was ist ein moralisches Phänomen? Wenn man erst eingesehen hat, dass »das Moralische« (im ideellen Sinn, das »moralisch Gültige«) nichts ist, so ist damit auch jede Möglichkeit entfallen, das moralische Phänomen durch irgend eine Relation zu »dem Moralischen« z. B. als die tatsächlichen Vorstellungen von dem Moralischen zu bestimmen. Es scheint so einfach, zu sagen: das »Moralische« an sich ist nichts. Wert und Pflicht sind an sich keine realen Objekte, die Gegenstände der Erkenntnis sein können. Aber was es gibt und was zu studieren die Aufgabe der Moralwissenschaft ist, sind die tatsächlichen Vorstellungen der Menschen von dem Moralischen. Das ist der Standpunkt der französischen Soziologie. Aber das ist ein unmöglicher Standpunkt. Wenn M — d. h. das moralisch Gültige — nichts ist, so ist (M)<sub>v</sub> — d. h. die Vorstellung von dem moralisch Gültigen — ebenfalls nichts. Denn das M »nichts ist« heisst ja eben, dass M nichts symbolisiert, was überhaupt in dem Vorstellungsbewusstsein gegeben sein kann.

Man wird vielleicht meinen, dass meine Argumentation ausgetüftelt sei und unnötige Schwierigkeiten schaffe. Wenn vielleicht auch »Vorstellung« nicht ganz die richtige Bezeichnung ist, so wissen wir doch alle, dass die Menschen tatsächlich etwas fühlen, denken und erleben, was sie sittlich nennen, und diese gefühlten, gedachten und geäusserten Dinge sind der Gegenstand der Moralphilosophie. Demgegenüber möchte ich geltend machen, dass mein Einwand dennoch ein äusserst reeller ist. Denn ganz abgesehen davon, wie man das Wesen der hiervorliegenden Phänomene bezeichnen will (als Vorstellung oder was auch immer), so sind sie sich jedenfalls nur dadurch von anderen Phänomenen derselben allgemeinen Art abgrenzen, dass sie als Gegenstand »das Moralische« haben. Wenn dies aber nichts ist, so lässt sich damit auch keine wirkliche Abgrenzung vornehmen, sondern höchstens die rein nominelle, dass moralische Phänomene solche sind, bei denen das Prädikat »moralisch« angewendet wird. Dies bestätigt die Art und Weise, in der die moderne französische Soziologie — unabhängig von aller Metaphysik — positiv »le fait moral« definieren zu können glaubt. — Nehmen wir zwei so hervorragende Repräsentanten der Schule wie DURKHEIM und BAYET, so stellt sich nämlich heraus, dass sie nicht im Stande sind, den Begriff anders

zu definieren als mittels eines Hinweises auf »Pflicht«, bzw. »Wert« in dem altbekannten metaphysischen Sinn.

Was DURKHEIM betrifft, so möchten wir hauptsächlich auf die Darstellung oben in Kap. VI. 6. b. bes. bei Anm. 124 f und 132 f verweisen. Durkheim will zunächst »le fait moral« mittels rein äusserer Kennzeichen definieren: Moral ist eine verpflichtende Verhaltensregel, und die Sanktion ist das äussere, wahrnehmbare Kennzeichen der Verpflichtung.<sup>3)</sup> Aber bald ist die Sanktion zu einem bloss äusserlichen Zeichen geworden, das über den wahren, moralischen Charakter der Regel täuschen kann. Von diesem wird nun angenommen, dass er in der Verpflichtung selbst liege, die dann — im Gegensatz zu der bloss äusserlichen Sanktion — nichts anderes als eine innere Verbundenheit im gewöhnlichen moral-metaphysischen Sinne bedeuten kann. Seiner Form nach ist die Moral für Durkheim wie für Kant: Pflicht.

Nach BAYET — der dem linken Flügel der Bewegung angehört, der radikal jede normative Tendenz aus der Wissenschaft fortweist, vgl. VI, 6, c — ist »le fait moral« »la distinction du bien et du mal telle qu'elle se manifeste dans des faits sociaux«.<sup>4)</sup> Er kritisiert die Definition Durkheims, indem er darauf hinweist, dass nicht nur die Moralregeln verpflichtenden Charakter haben, und dass ferner dies nicht für alle Moralregeln gilt.<sup>5)</sup> Er übersieht aber, dass sich natürlich weder der eine, noch der andere Begriff aus der Erfahrung induzieren lässt, da dies voraussetzt, dass man von vornherein weiss, welche Regeln Moralregeln sind und welche nicht. Wenn Bayet deshalb auch darin recht hat, dass Durkheim einen apriorischen, kantisch-gefärbten Moralbegriff (von der Pflicht) hat, so hat Bayet selbst jedoch nicht weniger apriorisch das moralische Phänomen in Relation zum »Guten« im »metaphysischen«, nicht-positiven Sinn bestimmt.<sup>6)</sup> Das Ergebnis ist, dass Bayet jedes Kriterium

<sup>3)</sup> Vgl. hierzu auch Durkheim, Bulletin de la Société française de philosophie, VI (1906), 120—21.

<sup>4)</sup> Bayet, La science des faits moraux, 16.

<sup>5)</sup> A. a. O., 19.

<sup>6)</sup> Denn dass Bayet in seiner Definition nicht das sittliche Phänomen durch einen Hinweis auf die blossen Wörter »bien-« und »mal« bestimmen will, geht unzweifelhaft aus der ganzen Darstellung, bes. aus dem Kapitel von der Sprache hervor, indem eine ganze Reihe von Wörtern mit moralischem Inhalt neben »bien« aufgezählt sind, wie z. B. »légitime, honnête, convenable, irréprochable, joli, honorable, louable« und viele andere. Hier ist deutlich vorausgesetzt, dass die Wörter »bien« und »mal« nicht als blosse Worte gemeint sind, sondern in

zur Abgrenzung des Gebietes des moralischen Phänomens fehlt, und sich nur auf eine allgemeine, vage Auffassung stützt. Das geht auch aus seiner ganzen Darstellung hervor. Gehören totemistisch oder religiös begründete Regeln mit zu den moralischen Phänomenen? An einer Stelle scheint Bayet das verneinen, an einer anderen es bejahen zu wollen.<sup>7)</sup> Aber wie soll man entscheiden, ob hier eine Unterscheidung zwischen »gut« und »böse« vorliegt? Bayet empfiehlt der Ethologie dringend, Folklore zu treiben und erwähnt z. B. eine Reihe volkstümlicher Vorstellungen von Verhaltensregeln gegenüber Pflanzen und Tieren.<sup>8)</sup> Es scheint also hier vorausgesetzt, dass diese Regeln eine Sonderung zwischen »gut« und »böse« enthalten. Aber wie ist dies zu begründen? Wo ist die Grenze? Volkstümliche Gebräuche — abergläubische Vorsichtsmassregeln — religiöse Gebote — hygienische Vorschriften — Sitten und Gebräuche — Anstandsregeln — Spielregeln — Verkehrsregelung — wo ist in all diesem Moral, und wo nicht?

Bayet giebt kein Kriterium an, mit dem man das entscheiden könnte. Auch nicht dort, wo er voraussetzen scheint, dass die moralischen Einstellungen Ausdrücke einer Wertung (*appréciation*) einer Handlung seien; denn fraglich ist dann, wodurch sich eine moralische Wertung von einer wirtschaftlichen, egoistischen, konventionellen oder ähnlichen unterscheidet.

Wenn wir die beiden »positiven« Soziologen Durkheim und Bayet vergleichen, finden wir also genau denselben Gegensatz in der Bestimmung der Moral wie bei zwei »metaphysischen« Philosophen. Es ist dasselbe in grün. Man kann es einem Metaphysiker deshalb nicht übelnehmen, wenn er spöttisch lächelt und meint, der Positivismus sei viel Geschrei und wenig Wolle.

Wir suchen also noch immer weiter nach einer Abgrenzung des moralischen Phänomens.

Viele wollen das Gebiet des Moralischen als ein Gebiet von *Handlungsregeln* bestimmen. Dieser Begriff leidet jedoch selber unter allerhand Unklarheit. Eine Regel, ein Gesetz kann erstens eine gewisse empirische Sukzessionsfolge bedeuten, und man kann auf diesem Wege zu dem Begriff von gewissen typischen, tatsächlichen Handlungsverläu-

---

einem gewissen genaueren — von Bayet leider nicht angegebenen — Sinn, der so weit ist, dass er auch die Bedeutungen der anderen von Bayet angegebenen Wörtern umfasst.

<sup>7)</sup> A. a. O., 21, bzw. 90—92.

<sup>8)</sup> A. a. O.

fen gelangen. Aber nicht nur dies ist gemeint, wenn die moralischen Regeln als Handlungsregeln bezeichnet werden. Die Moral ist nicht identisch mit dem tatsächlichen Verlauf, sondern mit der Vorstellung, dass in einer gewissen Weise zu handeln sei, dass es gut, richtig, lobenswert sei, so zu handeln. D. h. die Handlungsregel bedeutet *N o r m* im praktisch-gültigen Sinne; dabei ist jedoch die Realität des moralischen Phänomens aufs Neue wie Sand zwischen unseren Fingern zerronnen, und wir sind in der fiktiven Vorstellungswelt des praktischen Bewusstseins gelandet.

Wir suchen deshalb weiter nach der Abgrenzung des moralischen Phänomens.

Erst möchte ich ein paar methodologische Betrachtungen vorausschicken. Prinzipiell ist die Abgrenzung eines Begriffes der Ausdruck einer freien Deklaration, nicht aber eine Erkenntnis. Der Begriff ist eine gedankliche Bestimmung, nicht aber eine Sache. Aber das heisst natürlich nicht, dass die Definition eines wissenschaftlichen Begriffs, der das Gebiet eines gewissen Zweiges der Wissenschaft abgrenzen soll, willkürlich sei. Die Definition muss gerechtfertigt werden. Dabei sind besonders zwei Rücksichten von entscheidender Bedeutung: eine historisch-traditionelle und eine sachliche. Zunächst muss bei der Abgrenzung nämlich berücksichtigt werden, welche Phänomene gewöhnlich und nach der wissenschaftlichen Tradition mit einer bestimmten Bezeichnung belegt zu werden pflegen; dann gilt es, mit dies als Ausgangspunkt, das Gebiet auf solche Weise zu markieren, dass die Objektdifferenzierung in so hohem Grade wie möglich zum Ausdruck für eine Unterscheidung wird, die für die Erkenntnis jener Gesetzmässigkeit, die die Phänomene beherrscht, wirklich relevant ist. So würde z. B. die Vereinigung einiger chemischer und einiger psychischer Phänomene in eine Gruppe jeder wissenschaftlichen Relevanz entbehren. Eine derartige Begriffsbildung wäre nicht zu rechtfertigen.

Ferner sei bemerkt, dass die ganze Frage der Abgrenzung des Gebietes des Moralischen jetzt, da die Moralwissenschaft nicht mehr als eine radikal-spezifische Erkenntnis aufgefasst wird, sondern nur als ein Zweig der Lehre von dem menschlichen behaviour, nicht mehr dieselbe Bedeutung hat, und ihr nicht mehr dasselbe Interesse zukommt, wie früher. Allerdings dürfte es nicht ohne Interesse sein, zu untersuchen, welche Verhaltenseinstellungen traditionell als moralisch aufgefasst wurden und weshalb, sowie wie die Abgrenzung gegen andere Wissensgebiete zweckmässigerweise zu erfolgen hätte.

Nach diesen Prinzipien erscheint es sinngemäss, bei der Abgrenzung des moralischen Phänomens zunächst nach der vorliegenden philosophischen Ethik zu greifen. Nicht um direkt zu fragen, wie der Begriff des Moralischen hier bestimmt wird — denn dann würden wir nichts anderes finden als jene illusorischen Rationalisierungen; sondern um zu untersuchen, welche Realitäten dem Anschein der Rationalisierung tatsächlich zu Grunde liegen. In dem Vorhergehenden (III, 8 und VII, 1 und 2, vgl. XIII, 1) haben wir eben versucht zu zeigen, dass beide vorliegenden Grundtypen der ethischen Theorie, die Wertethik und die Pflichtethik, Rationalisierungen des Erlebens gewisser uninteressierter Impulse sind, und zwar solcher, die dem Individuum durch wiederholte, suggestive Beeinflussung in den jungen Jahren beigebracht und dann auf die entsprechenden äusseren Umstände übertragen (conditioned, »bedingt«) worden sind, so dass sie nun als spontane Gewohnheitsimpulse auftreten. Es ist nun naheliegend, das Ergebnis dieser Analyse der Definition des moralischen Phänomens zugrunde zu legen und zu sagen: Moralische Phänomene sind die in einer gegebenen Gesellschaft vorkommenden, durch Erziehung eingepflichten, gewohnheitsmässig befestigten Verhaltenseinstellungen von uninteressiertem Charakter, sowie deren äusserer Ausdruck. Aber lässt sich eine solche Definition rechtfertigen?

Man muss zugeben, dass sie eine Reihe Phänomene umfasst, die traditionell nicht als moralische aufgefasst werden. Sie umfasst ja nämlich, ungeachtet des näheren Inhalts, jede durch Erziehung beigebrachte, gewohnheitsmässig gefestigte, uninteressierte Einstellung, also z. B. auch solche, die sonst als Anstand, Konvention, Takt und Ton, bloss faktische Gewohnheit, darunter auch grammatikalische und andere sprachliche Gewohnheiten bezeichnet zu werden pflegen.

Es entsteht deshalb die Frage, ob eine solche Erweiterung gegenüber der gewöhnlichen Auffassung gerechtfertigt werden kann, oder umgekehrt die Frage, ob unter den angeführten Einstellungen ein solcher sachlicher Unterschied besteht, der zu einer begrifflichen Spezifikation des moralischen Phänomens zu einer gewissen Untergruppe berechtigt und nötigt. Sie haben alle zumindest das gemein, dass sie uninteressiert sind und deshalb nicht den Gesetzen der interessierten Handlung folgen. Der wesentlichste Unterschied scheint der zu sein, dass z. B. die grammatikalischen Verhaltenseinstellungen nicht als verbindlich empfunden werden wie jene, die wir moralisch zu nennen pflegen. Doch ist dabei



zu bedenken, dass der verbindliche Charakter nicht dem Impuls an sich zukommt, sondern nur ein Ausdruck für den äusseren Umstand ist, dass der uninteressierte Impuls mit einem interessierten in Konflikt gerät. Ebenso wie einerseits eine gewöhnlich als moralisch aufgefasste Regel nicht als so sehr verpflichtend erlebt wird, wenn ihr Gebot zufällig mit der Anregung des Interesses zusammenfällt, so hat andererseits jede sonstige uninteressierte Einstellung die Fähigkeit, als verbindlich erlebt zu werden, nämlich in dem Fall, dass sie mit einem Interesse in Konflikt gerät. Aber die Wahrscheinlichkeit dafür kann äusserst ungleich sein. So ist die Wahrscheinlichkeit dafür, dass eine grammatikalische Regel als gegen ein Interesse streitend erlebt wird, ausserordentlich gering. Aber sollte wirklich jemand direkt *L u s t* haben, ein schwaches Verbum stark zu konjugieren, würde die dem widersprechende grammatische Regel von ihm sicher als eine Verpflichtung empfunden werden.

Betrachtet man die Einstellungen näher, ohne die Kombinationen zu berücksichtigen, in denen sie vorkommen, ist es hiernach kaum möglich, einen relevanten Unterschied zwischen den gewöhnlich als moralisch aufgefassten Regeln und jenen, auf die unsere Definition zutrifft, aufzuzeigen. Aktuell verpflichtender Charakter lässt sich zur Qualifizierung der Einstellung als moralisch nicht fordern, und potentiell verpflichtend sind sie alle. Dieses negative Ergebnis wird auch durch eine Untersuchung dessen, was in den beiden Fällen unmittelbar vorliegt, gestützt. Heute wird dem Kind gesagt: du darfst nicht fluchen, und es wird hinzugefügt: »denn das ist nicht richtig«, »das klingt nicht gut«, »sowas sagt man nicht« oder ähnl. Morgen heisst es: du darfst nicht zwei Steiner sagen, mit dem Zusatz: »denn das ist nicht richtig«, »sowas hörst du uns nicht sagen«, »so heisst es nicht« und dergl. — kurz mit einer Begründung, die ganz gleich jener ist, die gestern gegeben wurde. D. h. die im üblichen Sinne moralische Regel: du darfst nicht fluchen! und die grammatische Regel: Stein heisst in der Mehrzahl Steine! werden auf vollständig gleiche Weise dem Kinde eingeprägt, weshalb auch angenommen werden muss, dass die daraus resultierenden Verhaltenseinstellungen des Kindes als gleichartig empfunden werden müssen, ob man dies nun so ausdrückt, dass die Regel, dass man nicht fluchen darf ebenso faktisch ist, wie die grammatische Regel, oder so, dass diese ebenso verpflichtend ist, wie die moralische. Ähnlich lehrt uns die Soziologie, dass die Moral auch nicht in der sozialen Entwicklung ursprünglich als von anderen uninteressierten Verhaltenseinstellungen gewohnheitsmässiger Art herausdifferenziert aufgefasst wurde.

Ich bin deshalb geneigt, die Hypothese aufzustellen, dass die übliche Herausdifferenzierung der moralischen Regeln das Ergebnis einer nachherigen Reflexion ist, für welche besonders die praktische Möglichkeit der Einstellung, mit dem Interesse zu kollidieren, entscheidend ist.<sup>9)</sup> Es bleibt hiernach Geschmackssache, ob man zu der vorgeschlagenen Definition noch hinzufügen will: »die geeignet sind, mit dem Interesse in Konflikt zu geraten«, oder nicht. Hauptsache ist, dass man trotz des Unterschieds für die nahe Verwandtschaft der hier behandelten Phänomene die Augen offen hält.

Aber wichtiger als diese stets etwas willkürliche Abgrenzung des Gebietes der Moralwissenschaft ist die Bestimmung ihrer Aufgabe und Methode. Von welchen verschiedenen Gesichtspunkten aus können die moralischen Phänomene zum Gegenstand einer wissenschaftlichen Behandlung gemacht werden?

Zunächst ist zu bemerken, dass, wenn auch die Verhaltenseinstellung selbst und nicht ihr rationalisierter Ausdruck die eigentliche moralische Realität ist (insofern der Ausdruck nur als Ausdruck der Einstellung, nicht nach seinem Pseudo-Sinn in Betracht kommt) doch der Ausdruck das wichtigste Mittel zur Erlangung des Wissens von der nicht unmittelbar wahrnehmbaren Einstellung ist — wobei allerdings zu bemerken ist, dass die Verhaltenseinstellung nicht ausschliesslich, ja nicht einmal vorzugsweise bei dem aktuell Handelnden selbst zum Ausdruck kommt, sondern auch bei dem, der die Handlung wahrnimmt oder sie sich von anderen vorgenommen vorstellt. So werden diese Ausdrücke der Sympathie mit oder der Antipathie gegen gewisse Handlungen (Handlungsweisen) zum unmittelbaren Material der Moralwissenschaft, das erst gesammelt werden muss, damit man überhaupt Kenntnis von den realen Attituden erlangen kann. Die Sprache besitzt eine Menge Wörter für derartige Ausdrücke, wie z. B. die ausgezeichnete Beispielsammlung Bayets, auf die wir verweisen möchten, zeigt.<sup>10)</sup> Aber der Ausdruck braucht nicht unbedingt ein sprachlicher zu sein. Moralische Aus-

<sup>9)</sup> Es ist kein gültiger Einwand, dass auch die Forderungen der blossen Konvention als drückende Bande gegenüber der Lust, sich von allen Rücksichten frei zu machen, empfunden werden können. Denn was dem Interesse widerstreiten kann, ist nicht die einzelne Forderung im Gegensatz zu einer anderen, sondern die allgemeine Forderung, überhaupt der gegebenen Sitte zu folgen. Aber eben diese Forderung wird auch als eine moralische empfunden.

<sup>10)</sup> A. a. O., in Anm. 4.

drücke im weitesten Sinn liegen vor, sowie ein Individuum ein vorzugsweise sprachlich ausgedrücktes Verhalten aufweist, das geeignet ist, unmittelbar, d. h. ohne an das Interesse zu appellieren, eine gewisse Handlung (Handlungsweise) zu stimulieren.

Es gilt nun, mittels dieser Ausdrücke Wissen von den realen Einstellungen zu erlangen und eine Beschreibung von ihnen zu geben. Aus dem bisherigen geht hervor, dass diese Beschreibung nicht, wie die philosophische Ethik glaubt, aus dem Versuch bestehen kann, die einzelnen sprachlichen moralischen Ausdrücke als Ableitungen eines höchsten Prinzips, das selbst nur der generellste aller moralischen Ausdrücke ist, aufzufassen. Ein solches Verfahren würde nicht über die Sphäre der rationalisierten Ausdrücke hinausragen, und was es sucht, ist die Pseudologik eines Pseudodenkens. Abgesehen davon, dass die höchsten Prinzipien wie z. B. das Äquivalenzprinzip und das Prinzip des gesellschaftlichen Nutzens, zu denen man auf diesem Wege gelangt ist, überhaupt keine sinnvolle Handlungsbestimmung enthalten, steht jedenfalls fest, dass inhaltslose Formeln dieser abstrakten Art nicht unsere realen, praktischen Determinanten auszudrücken vermögen. Überhaupt gilt es als ein allgemeines methodisches Prinzip, dass je genereller der Ausdruck ist, um so grösser auch die Gefahr, dass er kein wahrer Ausdruck für die realen Kräftefaktoren ist. Das einzig ursprüngliche und zweifelsfreie Moralerlebnis ist das Erlebnis der Einstellung gegenüber einer bestimmten, aktuell erlebten Handlungssituation. Alle generellen Ausdrücke können auch falsche Generalisationen oder Rationalisierungen in der Bedeutung von Verschönerungen oder Idealisierungen, die über die wirklichen, wenn auch unbewussten (d. h. nichtreflektierten) Determinanten zu decken haben, sein.<sup>11)</sup> Die gewöhnlichen, gangbaren Moralforneln müssen in Wirklichkeit als grob stilisierte, vielleicht kühn idealisierte Wiedergaben des wirklichen, in den Menschenherzen lebenden Ethos betrachtet werden — was deutlich etwas ganz anderes ist als die erwähnte gewöhnliche Auffassung der tatsächlichen Moral als einer Annäherung an die moralische Wahrheit. Dieses wirkliche Ethos zu erfassen, ist die Aufgabe der Moralwissenschaft. Hiermit sei jedoch nicht gesagt, dass diese nicht zu einer generellen Beschreibung der Verhal-

<sup>11)</sup> Hier ist das Wort Rationalisierung in einem völlig anderen Sinn angewendet als bisher.

tenseinstellungen zu gelangen hätte. Anders ist die Wissenschaft überhaupt nicht möglich. Aber jene Bedingungen, die den Moralimpuls real bedingen, gilt es zu erkennen. Und eine solche Erkenntnis ist nicht zu erlangen, indem man ohne weiteres an die gangbaren Formeln glaubt, sondern nur durch versuchsweise Induktion aus den realen Einzelreaktionen.

Man wird vielleicht meinen, es sei überflüssige Mühe, die allgemeinen Regeln aus den spontanen Einzelreaktionen induzieren zu wollen, da diese letzteren das Bewusstsein einer allgemeinen Regel voraussetzen müssen: Ich verurteile diese Handlung, weil ich ganz allgemein die Lüge verurteile. Aber ein solcher Einwand ist bloss ein neuer Ausdruck für die intellektualistische Auffassung der Handlung, wie wir sie immer wieder kritisiert haben. Wir beginnen nicht mit der Aufstellung von Regeln, sondern unsere traditionelle Impulsmechanik entwickelt sich entsprechend den Umständen, d. h. unter dem Druck des Milieus und unserer eigenen Natur, was wiederum Ineinandergreifen und Ausgleichung einer Menge realer Kräftefaktoren bedeutet. Aus diesem Spiel gehen unsere tatsächlichen Impulse an gewissen bedingenden Verhältnissen geknüpft (conditioned) hervor, und erst später gelingt es der (privaten oder wissenschaftlichen) Reflexion — mehr oder weniger — die allgemeinen Verhältnisse, die die gegebenen Attituden bedingen, ausfindig zu machen. Aber jedenfalls scheinen die Ergebnisse, die auf diesem Wege zu erlangen sind, weit spezieller, bedingter und komplizierter zu sein, als die traditionellen, abstrakten, philosophischen »Prinzipien«, die nur einen faden Nachgeschmack hinterlassen.

Wenn erst die moralischen Phänomene eines bestimmten Milieus und einer bestimmten Zeit festgestellt und beschrieben sind (aber welche riesige Aufgabe ist nicht dies allein!), kommt die noch schwierigere Aufgabe an die Reihe, die allgemeinen Gesetze zu bestimmen, die das Vorkommen der moralischen Phänomene im Vergleich zu anderen Phänomenen bestimmen. Hierauf näher einzugehen, ist jedoch hier nicht am Platze.

Nach dem auseinandergesetzten wäre zu unterscheiden:

a) eine *Moral dogmatik*, d. h. eine Pseudosystematisierung der einem gewissen Milieu eigentümlichen allgemeinen Moralformeln nach ihrem Pseudosinn. Dies ist natürlich an und für sich keine Wissenschaft und hat auch nur geringen Wert als Material für eine solche.

b) eine *Sammlung des moralischen Materials*, d. h. eine Feststellung und Beschreibung aller moralischen Ausdrücke (im

weitesten Sinne) eines gegebenen Milieus und einer gegebenen Zeit, und zwar in erster Linie der unmittelbaren, konkreten, während die abstrakten nur insofern zu berücksichtigen wären, als sie die Tatsache beweisen, dass eine solche Abstraktion versucht worden ist;

c) eine beschreibende Moralwissenschaft, das ist die Erkenntnis der hinter den in der Materialsammlung enthaltenen Ausdrücken liegenden realen Moralimpulse und der Verhältnisse, die sie bedingen;

d) eine erklärende Moralwissenschaft, das ist die Erkenntnis der allgemeinen Gesetze der moralischen Phänomene.

## SACHREGISTER.

Angaben, die schon aus dem Inhaltsverzeichnis ersichtlich sind, wurden nicht einbezogen.

- |   |  |
|---|--|
| <p>Allgemeingültigkeit, Begriff 354 f.; — einer Maxime 26.<br/>         Anpassung 58.<br/>         Antizipation 208, 343, 344.<br/>         Appetit 223.<br/>         Äquivalenzprinzip, — Ihering 180 f.; — Christensen 387 f.<br/>         Ästhetizismus 124.<br/>         Autonomie des Willens 25, 311, 318.<br/>         Autoritätsethik, 289.<br/> <br/>         Befehl 85; — u. Pflicht 281.<br/>         Begriffsrealismus 299 f.<br/>         Behaviourismus 56.<br/>         Bewegung, — Aristoteles 206; — Thomas v. Aquino 222; — Cohen 339; — reine 399.<br/>         Bewusstsein 42, 54, 100 f., 115, 437; — praktisches 429.<br/> <br/>         Deduktion, — Kant 303 f.; — Fries 349; — Nelson 375; — des Zwangsrechts 326.<br/>         Disparität, — von Wert u. Wirklichkeit 292.<br/>         Dualismus, — der Pflicht 93.<br/>         dynamis, — Aristoteles 208.<br/> <br/>         Einstellung 58, 66.<br/>         energeia, — Aristoteles 208.<br/>         Energi 59 f., 68 f., 196 f.<br/>         Entelechie 208.<br/>         Entwicklung 255, 342.<br/>         Erkenntnis, — Begriff 377; — praktische 17 f., 78 f., 432; — unmittelbare 376.</p> | <p>Erkenntnistheorie, — Problem 44, 100 f.<br/>         Erklärung, — hormistische 58.<br/>         Ethik, — anaturalistische 293; — aprioristische 22 f., 294; — empiristische 22 f.; — dualistische 395; — formalistische 22 f., 199, 294, 343, 353; — materialistische 22 f., 350, 353, 398; — naturalistische 386; — normative 289.<br/>         Ethologie 434 f.<br/>         Evidenz 296.<br/>         Evolutionismus 170.<br/>         Existenz 81<sup>75</sup>, 103.<br/>         Existenz u. Wert, — Sorley 80<sup>75</sup>; — Meinung 33; — Kelsen 51.<br/>         Existenzbedingungen der Gesellschaft 177 f.<br/>         Existenzgefühl 33.<br/>         Experimentalpsychologie 30<sup>1</sup>.<br/> <br/>         Faschismus 427.<br/>         Form, — Aristoteles 206; — des Willens 22 f.<br/>         Freihandelstheorie 139, 270.<br/>         Freiheit 298, 381; — als Unrecht 325; — reine 399.<br/> <br/>         Gefühl, — Begriff 43, 47 f.<br/>         Gefühlsgegenstand 46.<br/>         Gefühlsintention 40, 53—54.<br/>         Gefühlstheorien 47.<br/>         Gegebensein überhaupt 42, 100 f.<br/>         Gegenstand des Gefühls, — angelegener 35.<br/>         Gerechtigkeit 298; — Spencer 171; — Ihering 180 f.; — Durkheim 271; — Nelson 374.</p> |
|---|--|

- Geschichtsphilosophie 405 f.  
 Gesellschaft 420; — Existenzbedingungen 177 f.  
 Gesellschaftsnutzen 175.  
 Gesetz, — Thomas v. Aquino 226 f.; — natürliche 209, 255, 386.  
 Gesinnungsethik 23.  
 Gewohnheit 84 f., 151.  
 Gleichheit 97, 171, 289, 353; — Ihering 180; Durkheim 270; — Fries 336; — Nelson 381.  
 Glückseligkeit, — Aristoteles 210 f.; — Thomas v. Aquino 225.  
 Gültigkeit 292.  
 Gute 29, 74 f. — das an sich 90, 116; — Aristoteles 202 f.; — Thomas v. Aquino 222 f.  
 Hedonismus 143 f., 188 f.  
 Idee, — Wirklichkeit 411.  
 Identität, — von Wert u. Wirklichkeit 396.  
 Impuls, — uninteressierter 84 f.; — zu einer Handlung 282; — Pflicht 276 f.  
 Indefinibel 78, 286, 291.  
 Injektion 69, 72, 197, 284, 429.  
 Inklinatıon 223.  
 Instinkt 60, 67.  
 Intellektualismus 202.  
 Intention 31, 35, 38 f., 54, 283.  
 Interesse 57 f., 73, 84 f., 227; — Nelson 357 f.; — unmittelbares 363; — mittelbares 363; — wahres 372; — wohlverstandenes 372.  
 Interesseabwägung 358 f.  
 Interessenharmonie 163 f.  
 Introspektum 54, 68 f.  
 Intuitionismus 116 f., 152, 192 f.  
 Kausalerklärung, — psychologische 56.  
 Kodifikation 184.  
 Konservatismus 182, 425.  
 Konsumtionshandlung 58.  
 Korporationsstaat 425.  
 Kraft 59 f., 68 f., 196 f.  
 Kultur 421.  
 Laissez-faire-Prinzip 164, 172.  
 Legalität, — Moralität 324.  
 Lernprozess 57.  
 Liberalismus 164, 172 f.; — Ihering 180; — Mill 192; — Nelson 381; — Starcke 394; — Binder 424.  
 Lust 39, 63 f., 70, 143 f., 188; — Qualität 155; — Grösse 158 f.  
 Maximierung 153 f.  
 Moral, — Begriff 91 f., 291 f.; — Durkheim 260 f.; — Kant 300; — Möglichkeit, 95 f., 294; — Kant 301, 311; — Wahrheit 96, 296; — Kant 302; Inhalt: 97 f., 297; — Kant 314; — Recht 332 f., 240; — Natur 192.  
 Moraldogmatik 446.  
 Moralegefühl 119.  
 Moralität, — Legalität 334.  
 Moralwissenschaft 447.  
 Nachahmung 55.  
 Nationalstaat 426.  
 Natur, — der Dinge 279; — Wert 50.  
 Naturordnung 234.  
 Naturrecht 231 f.; — Moral 242 f.  
 Notwendigkeit, — Freiheit 395 f.  
 Numerische Bestimmtheit 355.  
 Objekt 38 f.  
 Objektintention, — des Gefühls 39 f., 53 — 54, 71 f., 283.  
 Objektivitätsillusion 71 f., 88 f., 161, 430 — 31.  
 Objektreferenz 55, 88 f., 282.  
 Obligation 237.  
 Persönlichkeit 162.  
 Pflicht, — Wert 88; — Recht 235.  
 Phänomen, — moralisches 442.  
 phronesis, 199, 210 f., 212<sup>30</sup>.  
 Physiokratismus 244.  
 Potenz 255, 256.  
 Prädikative Form 72, 287.  
 Präsentation, — emotionale 35.

- Problem, — erkenntnistheoretische 44, 100 f.;  
 — psychophysische 100 f., 437.  
 Projektion 72, 197, 429.  
 Pseudobewusstsein 71.  
 Psychische, — Begriff des 41, 42 f., 100 f.,  
 115.  
 Psychologie, — intellektualistische 153; —  
 hedonistische 143 f.; — Introspektion  
 54 f.; — Kausalerklärung 56; — Be-  
 haviourismus 437.  
  
 Rationalisierung 288, 429 f.  
 Recht, — und Moral 233, 240 f.; — sub-  
 jektives 233, 239.  
 Rechte, natürliche 122; — Spencer 171; —  
 Bentham u. a. 189 f.; — Nelson 368;  
 — Christensen 388.  
 Rechtslehre, formalistische 330.  
 Rechtsmoral 390.  
 Rechtsstaat 139, 164, 172; — Nelson 381;  
 — Christensen 385 f., 390.  
 Rechtswidrigkeit 369, 389.  
 Reflex 65 f., 84.  
 Rigorismus 200.  
  
 Schicksal 406; — Notwendigkeit 417; —  
 Gesetze 418.  
 Sein und Sollen 51, 80<sup>75</sup>, 293, 397, 409, 411.  
 Selbstverpflichtung 331.  
 »Self-preference-principle« 144 f., 186.  
 Sensation 47 f.  
 Sitte 420; — Pflicht 281.  
 Solidarität 166 f.  
 Sollen, siehe Sein.  
 Soziale Motivbildung 86 f.  
 Sozialpolitik 173.  
 Soziologie; — u. Psychologie 86.  
 Streben 68 f., 84, 284; — Aristoteles 206 f.;  
 — Thomas v. Aquino 222 f.  
 Struktur eines Begriffes 16<sup>1</sup>.  
 Subjekt 42 f.; — erkenntnistheoretisches  
 100 f.  
 Subjektivismus, erkenntnistheoretischer 44,  
 100 f., 377, 399.  
  
 Suggestion 84 f.  
 Sympathie 162.  
  
 Techne 201.  
 Technologie 182<sup>3</sup>, 75—76, 200.  
 Teleologie 58 f., 68 f.  
 Tendenz 59 f., 68 f., 196 f., 284, 338; —  
 Comte 256; — Durkheim 263; — Co-  
 hen 339 f.; — Fichte 401.  
 Transpersonalismus 423.  
 Trieb 67.  
  
 Übersinnlichkeit der Pflicht 278.  
 Unlust 63 f.  
 Unmittelbarer Befund 42, 55.  
  
 Verbindlichkeit 442.  
 Verlauf, — autokreanter 337, 342, 399; —  
 schöpferischer 24, 60 f., 68 f., 337; —  
 Aristoteles 206 f.  
 Vernunftfaktum 296, 304.  
 Verteilung 97, 133 f., 353.  
 Vertragstheorie 331<sup>23</sup>.  
 Vollkommenheitsethik 223.  
  
 Wahl 159, 371.  
 Wert, — Begriff 29, 74 f.; — Wirklichkeit  
 49 f., 80<sup>75</sup>, 292, 396, 420; — Pflicht 88.  
 Werterlebnis 30.  
 Wertpsychologische Theorien 30.  
 Wille 22 f.; — reiner 314.  
 Willensverlauf 24, 68 f.; — intransitiver  
 24 f.  
 Willenssituation, transitive 24.  
 Wirklichkeit, — Idee 411; — Wert, siehe  
 Wert.  
 Wirkungsethik 23.  
  
 Zwang, — Pflicht 276; — Recht 233, 323,  
 326.  
 Zwangszulassung 233, 323.  
 Zweck d. Rechts u. d. Moral 176 f.  
 Zweckerklärung 58 f., 68 f.



## PERSONREGISTER.

Blosse Hinweise und beiläufige Erwähnungen sind nicht einbezogen.

- Aristoteles 202 f.  
Austin 186.  
Bayet 273, 439 f.  
Bentham 63, 86, 96, 116 f., 133, 137 f.,  
143 f., 155 f., 183 f., 189 f.  
Binder 421 f.  
Blackstone 121, 189.  
Bouglé 273.  
Bourgeois 165.  
Bradley 193.  
Brentano 33<sup>6</sup>, 38, 40 f., 155<sup>40</sup>, 157.  
Bröchner 210<sup>23</sup>.  
Christensen 385 f.  
Cohen 338 f., 387.  
Cohn 56<sup>89</sup>.  
Comte 245 f.  
Cooleridge 117.  
Davy 273.  
Deploige 231.  
Dittrich 210.  
Duguit 165 f.  
Durkheim 258 f., 436.  
v. Ehrenfels 32.  
Fauconnet 273.  
Fichte 329 f., 398 f.  
Fischer 87<sup>79</sup>.  
Fries 333 f., 349, 415.  
Green 193.  
Grosart 62, 6<sup>32</sup>.  
Grocius 231, 241 f.  
Gruehn 321, 312.  
Hägerström 33<sup>12</sup>, 47, 54<sup>27</sup>, 236 f.  
Haering 321, 56<sup>32</sup>.  
Hegel 409 f., 416<sup>53</sup>.  
Heymanns 383 f.  
Hobhouse 194.  
Hufeland 326.  
Hugo 313<sup>31</sup>.  
Husserl 334.  
Ihering 174 f.  
Iversen 55.  
Jodl 76.  
Kant 25, 291 f., 299 f., 524 f.  
Kelsen 51 f.  
Kieser 47<sup>23</sup>.  
Kraus 32<sup>3</sup>, 33<sup>3</sup>, 91<sup>52</sup>, 94<sup>54</sup>.  
Kranenburg 335.  
Laird 193.  
Laski 153, 194.  
Lévy-Bruhl 273.  
Lewin 61 f.

- Loening 219<sup>30</sup>.  
 Lotze 32<sup>3</sup>.  
 Lundstedt 141<sup>13</sup>, 174<sup>76</sup>.  
  
 Maier 33<sup>6</sup>.  
 Mandeville 164.  
 Marston, 65<sup>60</sup>.  
 Marty 33<sup>6</sup>.  
 Marx 418.  
 McDougall 60.  
 Meinong 32, 33 *f.*, 73.  
 Mill, James 186, 188.  
 Mill, J. S. 117 *f.*, 125, 126 *f.*, 133, 135, 150 *f.*, 156, 159, 174<sup>75</sup>, 186—88, 190 *f.*  
 Moore 74<sup>65</sup>, 78 *f.*, 91<sup>82</sup>, 94<sup>84</sup>, 130, 153, 155<sup>39</sup> og <sup>40</sup>, 157, 193.  
 Myrdal 37, 124, 136<sup>4</sup>, 139<sup>10</sup>, 146<sup>22</sup>, 156<sup>41</sup>, 174<sup>74</sup>.  
  
 Nafe 48<sup>33</sup>.  
 Natorp 344 *f.*  
 Nelson 353 *ff.*  
  
 Oxenstierna 103<sup>89</sup>, 377<sup>29</sup>.  
  
 Paton 193.  
 Paulsen 76.  
 Perry 33<sup>6</sup>, 57<sup>42</sup>, 77<sup>69</sup>, 157<sup>41</sup>.  
 Phalén 39<sup>20</sup>, 41, 47, 412.  
 Pillsbury 65<sup>61</sup>.  
  
 Poincaré 35.  
 Puchta 416.  
  
 Rashdall 193.  
 Reininger 100 *f.*  
 Russell 104<sup>90</sup>.  
  
 Savigny 416.  
 Scheler 32, 34<sup>12</sup>, 44 *f.*, 91<sup>82</sup>.  
 Schelling 405 *f.*, 416<sup>53</sup>.  
 Sidgwick 95<sup>85</sup>, 127 *f.*, 135, 188.  
 Sokrates 198 *f.*  
 Sorley 80<sup>75</sup>.  
 Spencer 168 *f.*  
 Starcke 391 *f.*  
 Stephen 122<sup>19</sup>, 147<sup>24</sup>, 184<sup>88</sup>, 185—86, 187<sup>99</sup>.  
 Störriing 30<sup>1</sup>, 31<sup>2</sup>, 39<sup>21</sup>.  
  
 Tegen 47, 48.  
 Thomas von Aquino 208 *f.*  
 Thorndike 57.  
  
 Ward, James 48<sup>33</sup>.  
 Warren 59<sup>43</sup>.  
 Whewell 125.  
 Whitehead 104<sup>90</sup>.  
 Windelband 418 *f.*  
 Wittmann 221<sup>30</sup>.  
 Wundt 200 *f.*, 210<sup>23</sup>.  
  
 Young 31<sup>1</sup>, 48<sup>33</sup>.

## LITERATURVERZEICHNIS.

Schriften, die in den Anmerkungen schon vollständig angegeben sind, wurden nicht einbezogen.

- Aristoteles: Nichomachische Ethik, übersetzt von E. Rolfes. Aristoteles philosophische Werke, herausg. von E. Rolfes, Bd. II. Lpz. 1921.  
— Metaphysik, übersetzt von E. Rolfes. Ibid. Bd. I. Lpz. 1920.  
— Über die Seele, übersetzt von A. Busse. Ibid. Bd. II. Lpz. 1911.  
Aristotelis Ethica Nicomachea. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit I. Bywater. Oxonii 1890.
- Bayet, Albert: La science des faits moraux. Paris 1925.
- Bentham, Jeremy: Works publ. by John Bowring. Edingb. 1843.
- Bradley, F. H.: Ethical Studies, 2. ed. Oxf. 1927.
- Brandis: Handb. der Geschichte d. griechischen u. römischen Philosophie. 2. Teil. 2. Abt., 2. Hälfte (Aristoteles und seine akademischen Zeitgenossen II). Berlin 1857.
- Brentano, Franz: Psychologie vom empirischen Standpunkt, herausg. von O. Kraus. Bd. II. Lpz. 1925.  
— Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis, 2. Ausg. bei O. Kraus. Lpz. 1921.
- Bröchner, H. Philosophiens Historie i Grundrids. 1. Deel. Kbhvn. 1873.
- Christensen, Severin: Naturlig Ret paa Grundlag af ækvivalent Kompensation. Kbhvn. 1907.  
— Retsstaten. En Fremstilling af det offentlige Livs Etik. 2. Udg. Kbhvn. 1922.
- Cohen, Hermann: Ethik des reinen Willens, 3. Aufl. Berl. 1921.
- Comte, August: Cours de philosophie positive, tome I—VI. 2. ed. Paris 1864.  
— Opuscules de philosophie sociale 1819—22. Paris 1855.
- Dabin, Jean: La philosophie de l'ordre juridique positif spécialement dans les rapports de droit privé. Paris 1929.
- Davy, Georges: Le droit, l'idéalisme et l'expérience. Paris 1922.  
— Éléments de sociologie. I Sociologie politique. Paris 1929.
- Deploige, Simon: Le conflit de la morale et de la sociologie. Louvain 1911.
- Dittrich, Ottmar: Geschichte der Ethik. Bd. I. Lpz. 1926.
- Duguit, Léon: L'état, le droit objectif et la loi positive. Paris 1901.

- Durkheim, E.: *Les règles de la méthode sociologique*. 7. ed. Paris 1919.
- *De la division du travail social*. 4. ed. Paris 1922 und 1. ed. Paris 1893.
  - *L'éducation morale*. Paris 1925.
- »Feelings and Emotions«, ed. by Martin L. Reymert in »The International University Series in Psychology«, ed. by Carl Murchison. Worcester, Mass. 1928.
- Festschrift tillägnad Axel Hägerström. Uppsala 1928.
- Fichte, Johann Gottlieb: *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*. Sämtliche Werke herausg. von I. H. Fichte, Bd. III.
- *Das System der Sittenlehre nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*. ibid. Bd. IV. Berlin 1845.
- Fischer, Aloys: *Psychologie der Gesellschaft*. Handbuch der vergl. Psychologie, herausg. von Kafka, Bd. II. Abt. 4. München 1922.
- Fries, I. F.: *Politik oder philosophische Staatslehre*, herausg. von Apelt. Jena 1848.
- *Philosophische Rechtslehre und Kritik aller positiven Gesetzgebung*. Jena 1803.
- Green, T. H.: *Prolegomena to Ethics*, ed. by A. C. Bradley. 5. ed. Oxf. 1906.
- Grossart, Friedrich: *Gefühl und Strebung*. Z. f. d. ges. Psychologie, 79 (1931) und 81 (1931).
- *Zur Kritik der herrschenden Gefühlstheorien*, ibid., 74 (1930), 401.
- Gruehn, Werner: *Das Werterlebnis, Eine religionspsychologische Studie auf experimenteller Grundlage*. Lpz. 1924.
- Haering, Theodor: *Untersuchungen zur Psychologie der Wertung (auf experimenteller Grundlage) mit besonderer Berücksichtigung der methodologischen Fragen*. Arch. f. d. ges. Psychologie, Bd. 26 (1913), 269 f. und Bd. 27 (1913) 63 f. und 285 f.
- Hägerström, Axel: *Kritiska punkter i värdepsykiologien*. Festschrift tillägnad E. O. Burman. Uppsala 1910, S. 16 f.
- *Till frågan om den objectiva rättens begrepp*. I. Viljesteorien. Skrifter utgifna af k. humanistiska Vetenskaps-Samfundet i Uppsala 19 : 2. Upps. Lpz. 1917.
  - *Handlingar rörande tillsättandet av lediga professorsämbetet i Lund 1927—29*. Lund 1929, S. 64 f.
  - *Der römische Obligationsbegriff im Lichte der allgemeinen römischen Rechtsanschauung*. I. Skrifter utgifna av K. Humanistiska Vetenskaps-Samfundet i Uppsala. 23. Upps. 1927.
- Hartenstein: *Über den wissenschaftlichen Wert der aristotelischen Ethik*. Berichte der philos.-historischen Klasse der Kgl. sächs. Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig. Lpz. 1859.
- Hegel, Georg Wilh. Friedrich: *Werke*. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden, Bd. 1—18. Berlin 1832 f.
- Heydenreich, Karl Heinrich: *System des Naturrechts nach kritischen Prinzipien*. I—II. Lpz. 1794.
- Heymans, G.: *Einführung in die Ethik*. Lpz. 1914.
- Hobhouse, L. T.: *The Elements of Social Justice*. London 1922.
- Hufeland, Gottlieb: *Lehrsätze des Naturrechts*. 1. Aufl. Jena 1790; 2. Aufl. Frankf. u. Lpz. 1795.

- Ibering, Rudolf v.: Der Zweck im Recht, I—II. 6.—8. Aufl. Lpz. 1923.
- Iversen, Herbert: To Essays om vor Erkendelse. Kbhvn. 1911.
- Jakob, Ludwig Heinrich: Philosophische Rechtslehre oder Naturrecht. Halle 1795.
- Jodl, Friedrich: Allgemeine Ethik, herausg. von Wilh. Börne. Sturtg. und Berl. 1918.
- Kant, Immanuel: Kritik der praktischen Vernunft. Werke herausg. von Cassirer. Bd. V. Berlin 1922.
- Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. *ibid.* Bd. IV.
  - Kritik der reinen Vernunft. *ibid.* Bd. III.
  - Die Metaphysik der Sitten. *ibid.* Bd. VII.
- Kelsen, Hans: Das Problem der Souveränität und die Theorie des Völkerrechts. Tüb. 1920.
- Kiesow, F.: The Feeling-Tone of Sensation. »Feelings and Emotions« ed. by Martin L. Reymert in »The International University Series in Psychology«, ed. by Carl Murchison. Worcester, Mass. 1928.
- Klein, Ernst Ferdinand: Grundsätze der natürlichen Rechtswissenschaft. Halle 1797.
- Kraus, Oskar: Die Grundlagen der Werttheorie. Jahrbücher der Philosophie. 2. Jahrg. Berl. 1914, § 1 F.
- Laird, John: A Study in Moral Theory. London 1926.
- Laski, Harold J.: A Grammar of Politics. 2. ed. London 1926.
- Lewin, Kurt: Vorbemerkungen über die psychischen Kräfte und Energien und über die Struktur der Seele. Psychologische Forschung, 7 (1926), 294 f.
- Vorsatz, Wille und Bedürfnis, *ibid.*, 330 f.
- Lundstedt, Vilhelm: Superstition or Rationality in Action for Peace? London 1925.
- McDougall, Will.: Outline of Psychology. New York 1924.
- Meinong, Alexius: Zur Grundlegung der allgemeinen Werttheorie. Graz 1923.
- Messer, August: Wertphilosophie der Gegenwart. Philosophische Forschungsberichte, Heft 4. Berlin 1930.
- Meyer, Johann Heinrich: Versuch einer neuen Grundlegung zur allgemeinen Rechtslehre. Lpz. 1796.
- Mill, John Stuart: Dissertations and Discussions, vol. 1—II. London 1859.
- A System of Logic, vol. II. 5 ed. London 1862.
  - The Subjection of Women, 3. ed. London 1870.
  - On Liberty, 2. ed. London 1859.
  - Autobiography. London 1873.
  - Utilitarianism. London 1863.
- Moore, George Edward: Principia ethica, 1. ed. Cambr. 1903. repr. 1922. 1929.
- Myrdal, Gunnar: Vetenskap och politik i nationalekonomien. Stockholm 1930.
- Das politische Element in der nationalökonomischen Doktrinbildung. Berlin 1932.
- Natorp, Paul: Sozialpädagogik, 3. Aufl. Stuttgart 1909.
- Nelson, Leonard: Vorlesungen über die Grundlagen der Ethik. Bd. I. Kritik der praktischen Vernunft. Lpz. 1917. — Bd. III. System der philosophischen Rechtslehre und Politik. Lpz. 1924.

- Oxenstierna, Gunnar: Om betingelserna för det analytiska konsekvensbegreppets upprätthållande. Upps. Lpz. 1931.
- Paton, H. J.: *The Good Will, A Study in the Coherence Theory of Goodness*. London. New York 1927.
- Paulsen, Friedrich: *System der Ethik*, 2. Aufl. Berlin 1891.
- Perry, Ralph Barton: *General Theory of Value*. New York 1926.
- Phalén, Adolf: *Zur Bestimmung des Begriffs des Psychischen*. Upps. Lpz. 1914.
- Poincaré, Henri: *Dernières pensées*. Paris 1913.
- Rashdall, Hastings: *The Theory of Good and Evil*. I—II. Oxf. 1907.
- Ross, Alf: *Theorie der Rechtsquellen*. Wiener staats- u. rechtswissenschaftliche Studien, Bd. XIII. Wien 1929.
- Schaumann, M. Joh. Chr. Gottlieb: *Wissenschaftliches Naturrecht*. Halle 1792.
- Scheler, Max: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertetik*. Halle 1916.
- Schelling, F. W. J.: *Sämtliche Werke*. 1. Abth. Stuttg. u. Augsb. 1856—61.
- Schmalz, Theodor: *Das reine Naturrecht*. Königsberg 1792.
- Schmid, Carl Chr. Erhard: *Grundriss des Naturrechts*. Jena und Lpz. 1795.
- Sidgwick, Henry: *The Methods of Ethics*. 2. ed. London 1877.
- *A Supplement to the Methods of Ethics containing all the important additions and alterations in the third edition*. London 1884.
- Sorley, W. R.: *Moral Values and the Idea of God*. Cambr. 1918.
- Spencer, Herbert: *The Principles of Ethics*, vol. I (Part I—III). *A System of Syntetic Philosophy*, vol. IX. London 1892; vol. II (Part IV—VI), *ibid.* vol. X. London 1891—93.
- Stephen, Leslie: *The English Utilitarians*, vol. I. Jeremy Bentham; vol. II. James Mill; vol. III. John Stuart Mill. London 1900.
- Störing, G. E.: *Experimentelle Untersuchung über das Werterlebnis*. *Z. f. d. ges. Psychologie*, 73 (1929), 129 f.
- und Gustav Störing: *Experimentelle Untersuchung zur allgemeinen Gefühlslehre*. *ibid.* 78 (1931), 273 f.
- Starcke, C. N.: *Den frie Vilje*. Kbhvn. 1929.
- *Lovene for Samfundsudviklingen og de sociale Idealer*. Kbhvn. 1927.
- Tegen, Einar: *Viljandet i dess förhållande till jaget och aktiviteten*. Upps. Lpz. 1928.
- Thomas von Aquino: *Somme théologique de S. Thomas d'Aquin*, trad. par F. Lachat, tom 1—XVI. Paris 1854—61.
- Trendelenburg: *Historische Beiträge zur Philosophie*. II. Berlin 1855.
- Ward, James: *Psychological Principles*. Cambr. 1918.
- Winslow, Christian: *Stuart Mills Etik*. Kbhvn. 1909.
- Wundt, Max: *Geschichte der griechischen Ethik*. Bd. I. Lpz. 1908.
- Zeller: *Philosophie der Griechen*. II. 2. Aufl. u. 3. Aufl.



